BIBLIOTECA DELLA «MISCELLANEA STORICA DELLA VALDELSA»
DIRETTA DA SERGIO GENSINI
N. 6

IL FRANCESCANESIMO E IL TEATRO MEDIEVALE

ATTI DEL CONVEGNO NAZIONALE DI STUDI
San Miniato, 8-9-10 ottobre 1982

SOCIETÀ STORICA DELLA VALDELSA
CASTELFIORENTINO
1984

Carlo Paolazzi
Milano

FRANCESCO D'ASSISI, LA « LODE », IL *CANTICO* E LA LETTERATURA VOLGARE

Su chi intende parlare di Francesco d'Assisi e di storia e letteratura francescana in termini non puramente occasionali, incombe ancora oggi il compito assai gravoso di documentarsi sulla cosiddetta ' questione francescana ', orientandosi con fatica nell'intrico di problemi filologici, storici ed ermeneutici che la costituiscono e nella massa davvero impressionante di bibliografia critica che vi si riferisce direttamente o indirettamente: il tutto, ovviamente, senza alcuna presunzione di giungere a sistemazioni o soluzioni nuove, ma al solo scopo di prendere atto dei risultati raggiunti, quali essi siano, e di fornire preliminarmente i criteri e i convincimenti motivati che presiedono alla sua indagine [1]. Realizzatasi ormai da tempo una significativa e sostanziale convergenza di editori e di studiosi sul corpus degli scritti che appartengono a Francesco (sia pure, per la forma, con una affidabilità che decresce dai preziosissimi autografi ai testi vergati o riveduti da altre mani) [2], i problemi ancora

[1] Per l'apporto di Paul Sabatier, dei suoi primi interlocutori e degli studiosi seguenti, con segnalazione dei problemi ancora aperti, si veda *La « questione francescana » dal Sabatier ad oggi*. Atti del I Convegno della Società Internazionale di Studi Francescani (Assisi, 18-20 ottobre 1973), Assisi, Tip. Porziuncola, 1974. Segue le tappe storiche del dibattito Stanislao Da Campagnola, *Le origini francescane come problema storiografico*, Perugia, Università degli Studi, 1974 (2ª ed. 1979); più orientato verso le singole fonti, Id., *Introduzione* a *Biografie di Francesco d'Assisi*, in *Fonti Francescane*, Assisi, Movimento Francescano, 1977, 205-393 (confluito nel volume autonomo *Francesco d'Assisi nei suoi scritti e nelle sue biografie dei secoli XIII-XIV*, Assisi, Movimento Francescano, 1977, 13-63). Affronta per temi il problema francescano il volume *San Francesco d'Assisi nella ricerca storica degli ultimi ottanta anni*. Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale IX (Todi, 13-16 ottobre 1968), Todi, Accademia Tudertina, 1971.

[2] Per gli scritti di Francesco si attinge e si rinvia senz'altro al testo critico fornito da K. Esser, *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition*, Grottaferrata, Ed. Ad Claras Aquas, 1976 (Spicilegium bonaventurianum, XIII); ed. minore, *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*, denuo ed. K. Esser, Grottaferrata, Ed. Ad Claras Aquas, 1978 (Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii

aperti riguardano soprattutto taluni rapporti tra le antiche biografie di Francesco, ufficiali e non ufficiali, la loro collocazione storica e cronologica, e più in generale la fiducia documentaria che può essere loro concessa in rapporto alla vita, l'opera, le ' parole ' di Francesco, oltre che agli inizi e gli sviluppi del movimento francescano.

È su questo punto, dell'autorevolezza storica delle fonti biografiche, che il dibattito sviluppatosi tra gli studiosi ha portato lentamente a svolte importanti nella stessa impostazione della ' questione francescana '. Com'è noto, Paul Sabatier l'aveva sollevata e proseguita appassionatamente opponendo ai biografi ufficiali di Francesco, Tomaso da Celano e san Bonaventura, la testimonianza dei ' compagni ' del santo, ch'egli ritenne di poter individuare nella *Legenda trium sociorum*, e quindi nello *Speculum perfectionis*, a suo avviso redatto da frate Leone addirittura nel 1227, con un significativo anticipo sulla *Vita prima* del Celano [3]. Ora se, aldilà di soluzioni parziali poi dimostratesi insostenibili, l'aver privilegiato nel suo complesso la tradizione dei compagni di fronte ai testi ufficiali rappresentò per la critica moderna una tappa importante nella valutazione delle antiche fonti sulla vita di Francesco, in seguito si è andati prendendo coscienza progressivamente che la circolazione dei materiali documentari e delle testimonianze orali all'interno delle fonti antiche è assai più complessa di quanto non lasci sospettare l'ordinamento delle fonti stesse in successione cronologica, cosicché perfino episodi accertati di dipendenza di una fonte dall'altra sono insufficienti a decidere dell'autorevolezza complessiva della fonte seriore:

Aevi, XII). A utilità dei lettori italiani, la discussione critica che correda gli *Opuscula* nell'edizione maggiore (in lingua tedesca) verrà citata dalla recente trad. italiana, K. ESSER, *Gli scritti di S. Francesco d'Assisi*, nuova ed. critica e versione italiana di A. Bizzotto e S. Catazzo, Padova, Messaggero, 1982 (aggiunge una nuova versione italiana degli scritti di Francesco, a cura di V. Gamboso). Per lo studio preparatorio all'edizione, cfr. K. ESSER - R. OLIGER, *La tradition manuscrite des Opuscules de saint François d'Assis. Préliminaires de l'édition critique*, Rome, Institute historique OFM Cap., 1972 (Subsidia scientifica franciscalia, 3); K. ESSER, *Studien zu den Opuscula des hl. Franziskus von Assisi*, Roma, Inst. Hist. der Kapuziner, 1972 (Subsidia scientifica franciscalia, 4).

[3] Sugli sviluppi del pensiero di Sabatier, si veda U. COSMO, *L'ultimo Sabatier*, in *Con Madonna Povertà. Studi francescani*, Bari, Laterza, 1940, 114-145; DA CAMPAGNOLA, *Le origini francescane...*, 169-185; R. MANSELLI, *Paul Sabatier e la ' questione francescana '*, in *La ' questione francescana '...*, 51-70. Per il testo dello *Speculum perfectionis* (che citeremo anche come *Speculum Sabatier*, per distinguerlo da altre compilazioni analoghe), si vedano le due importanti edizioni curate dallo stesso Sabatier: *Speculum Perfectionis auctore fratre Leone nunc primum edidit Paul Sabatier*, Paris, Fischbacher, 1898; *Le « Speculum perfectionis » ou Mémoires de frère Léon sur la seconde partie de la vie de saint François d'Assise*, Manchester, The University Press, 1928-1931, 2 voll. (ampia rec. di M. BIHL, « Archivum Franciscanum Historicum » 26, 1931, 497-518).

valga per tutti l'esempio notissimo dello *Speculum perfectionis*, che il Sabatier riteneva utilizzato dalla *Vita secunda* del Celano, mentre oggi si è convinti del contrario, ma solo per una parte delle sezioni coincidenti, perché altre postulano come fonte comune un testo parallelo a quello recato dalla *Legenda perusina*, che lo *Speculum* trecentesco utilizza tuttavia con criteri ben più conservativi di quelli del Celano, risultando quindi per certi aspetti più attendibile della biografia duecentesca [4]. Per uscire finalmente dal « cerchio magico » nel quale il Sabatier sembrava aver chiuso la ' questione francescana ' spingendo gli studiosi « alla ricerca di quella o di quelle fonti antichissime, dalle quali sarebbero, in vario modo, con genealogie e intrecci più o meno complessi, discese le altre di cui tuttora disponiamo » [5], R. Manselli ha proposto « la decisa e consapevole rinuncia a considerare come fonti valide per san Francesco le sue biografie ufficiali o non, prese nella loro globalità [6], per applicare anche nello studio delle fonti francescane quel metodo della *Formgeschichte* già fruttuosamente sperimentato sui vangeli sinottici [7]. La proposta di metodo ha avuto dallo studioso una verifica immediata, attraverso l'analisi comparativa delle sezioni narrative che nella *Legenda perusina*, nello *Speculum perfectionis* e in testi paralleli (*Speculum Lemmens*, Ms. Little) recano incorporata l'espressione « nos qui cum eo fuimus » [8] e che in buona parte figurano anche nella *Vita secunda* del Celano, sia pure variamente elaborate e prive di quel sigillo testimoniale. Limitandoci alle conclusioni che ci riguardano più direttamente, la lunga indagine ha fatto emergere innanzitutto che le pericopi esaminate, « in quanto riferiscono fatti e momenti della vita di Francesco, sono estremamente importanti e, dal punto di vista della testimo-

[4] Discute a fondo il problema TH. DESBONNETS, *Recherches sur la Généalogie des Biographies de Saint François*, « Archivum Franciscanum Historicum » 40 (1967), 273-316 (e particolarmente 302-307).

[5] R. MANSELLI, *Nos qui cum eo fuimus. Contributo alla questione francescana*, Roma, Ist. Stor. dei Cappuccini, 1980, 5-6. L'ampio lavoro di Manselli si discosta consapevolmente dalla linea seguita da Desbonnets, che intendeva definire la genealogia delle biografie francescane « mediante un confronto filologico di testi, che a parer suo è più oggettivo di qualsiasi altra tecnica di ricerca » (*ibi*, 15 n. 7).

[6] MANSELLI, *Nos qui...*, 14, dove l'istanza viene fatta risalire a S. CLASEN, *Legenda Antiqua S. Francisci. Untersuchung über die nachbonaventurianischen Franziskusquellen*, Leiden, E. J. Brill, 1967, già orientato su questa linea, sia pure in forma non radicale né sistematica.

[7] Cfr. MANSELLI, *Nos qui...*, 9-15.

[8] Curiosamente, la forma *cum eo* non occorre in nessuna delle pericopi della *Legenda perusina* e di altre fonti scelte come base di confronto, dove si alternano *cum ipso* (prevalente), *cum illo*, *cum b. Francisco* (cfr. MANSELLI, *Nos qui...*, 45 n. 4). Anticipi della trattazione sono in R. MANSELLI, « *Nos qui cum eo fuimus* ». *Saint François et le témoignage des trois compagnons*, « Archivio di filosofia » 42 (1972), 505-516 (ma qui ci si riferirà costantemente al saggio del 1980).

nianza storica, di una veridicità quale difficilmente si potrebbe avere più sicura »[9]; ma a questa conclusione, assai impegnativa sulla bocca di uno storico e che accerta con strumenti nuovi il valore documentario di una precisa sezione delle antiche leggende, si accompagna l'osservazione altrettanto preziosa e in parte inaspettata che « le varie fonti francescane, in altri tempi considerate antitetiche e opposte, sono assai più vicine di quanto di solito non si creda », come dimostra, per le pericopi esaminate, l'impegno di Tomaso da Celano a riportare « le parole di Francesco nella maggiore integrità e completezza possibile »[10].

Rilievi sostanzialmente analoghi è dato reperire in uno strenuo saggio di A. Gattucci[11], che sottoponendo a un serrato vaglio filologico e documentario l'ultimo episodio editoriale della lunga fortuna/sfortuna della *Legenda perusina* e ricostruendone le tappe precedenti, si domanda come mai quell'intransigente e appassionato paladino dell'autorità del Celano che fu il p. Bihl abbia avuto tanto timore di confrontare la *Vita secunda* con le sue fonti (in particolare, i materiali confluiti anche nella silloge perusina) da non « capire che queste non facevano altro che confermare la sua [= del Celano] sostanziale onestà di scrittore, dalle sfumature semmai di maggior ' zelo ' e moralismo degli stessi Leone e compagni, e che quindi egli rimaneva il biografo principe di s. Francesco, anche se in qualche punto avrebbe dovuto cedere alla semplicità e al disarmante candore degli « idiotae » non patiti né di « cursus » né di decorosa ' esemplarità ' comandata »[12].

È chiaro che queste citazioni, estratte non a caso da due saggi che esprimono esigenze diverse ma a mio avviso complementari (da una parte, studio storico-letterario comparato delle varie biografie e dei rivoli testimoniali che attraversano il corpus delle fonti; dall'altra, sforzo ulteriore per l'edizione critica dei singoli testi), intendono comporre i risultati di studi recenti e autorevoli con le indicazioni di metodo e di contenuto più largamente acquisite dal dibattito su Francesco e sui testi francescani, per dedurne preliminarmente le istanze metodologiche che presiedono a questa nostra indagine.

[9] MANSELLI, *Nos qui...*, 254.

[10] MANSELLI, *Nos qui...*, 50-51; e sulla fedeltà del Celano nel riportare le parole di Francesco, 72-73, 129, 254.

[11] Cfr. A. GATTUCCI, *Dalla « Legenda antiqua s. Francisci » alla « Compilatio Assisiensis »: storia di un testo più prezioso che fortunato*, « Studi Medievali » 20 (1979), 789-870. Lo studioso sottopone a un vaglio severo il volume *« Compilatio Assisiensis » dagli Scritti di fr. Leone e Compagni su S. Francesco d'Assisi*. I ed. integrale dal Ms. 1046 di Perugia, con versione italiana a fronte, introduzione e note a c. di M. Bigaroni, S. Maria degli Angeli, La Porziuncola, 1975, concludendo che « il testo fornito dalla presente edizione è così pieno di difetti, da sembrarci praticamente inattendibile » (827 n. 160). Qui ci serviremo pertanto dell'edizione (parzialmente) critica fornita da R. Brooke (cfr. *Scripta Leonis, Rufini et Angeli sociorum S. Francisci*, edited and translated by Rosalind B. Brooke, Oxford, Clarendon Press, 1970), adottandone testo e numerazione dei capitoli — che coincide con quella dell'ed. Delorme 1926 e della versione delle *Fonti Francescane* 1977 — e limitandoci a normalizzare sull'uso moderno la grafia di *u-v*, oltre a restaurare per praticità il titolo vulgato *Legenda perusina*.

[12] GATTUCCI, *Dalla « Legenda antiqua... »*, 798.

Innanzitutto, che la personalità storica, umana, spirituale e culturale di Francesco può essere ricostruita solo attraverso uno studio complementare degli scritti del santo e delle sue antiche biografie[13]: perché se i primi costituiscono la fonte primaria per sondare la sua interiorità e definire i suoi progetti di vita, sono però le ' legende ' che radicano la figura e l'esperienza di Francesco a luoghi, tempi, persone, situazioni esistenziali e ambientali, misurando nella concretezza storica la stessa portata concettuale della sua parola scritta. In secondo luogo, contro gli atteggiamenti di diffidenza, ora generalizzati, più spesso settoriali (è il caso di Sabatier), e sempre in qualche modo pregiudiziali, manifestatisi a più riprese dall'epoca positivistica in poi nei riguardi delle fonti per la vita di Francesco, si tende oggi a riaffermare la sostanziale affidabilità storica e documentaria del corpus delle legende francescane, ivi compresi i testi ufficiali, soprattutto per quanto riguarda molti ' loghia ' di Francesco e l'essenza dei fatti narrati, fuori delle sistemazioni, interpretazioni e colorazioni agiografiche dei singoli testi. Solo dopo questa precisazione si potrà per certi aspetti ribadire a mo' di corollario la preferenza che dal Sabatier fino a Manselli, ma col consenso di altri studiosi, è stata attribuita con modalità diverse alla ' tradizione ' dei compagni di Francesco, con la riserva che essa non appartiene *in toto* a nessuna delle ' legende ' esistenti, ma andrà individuata e ricostruita con pazienti e probanti indagini attraverso il corpus delle fonti[14].

[13] Su questa feconda intuizione del Sabatier, si veda COSMO, *L'ultimo Sabatier...*, 122-123. Contro il rischio ricorrente nella storiografia francescana di approntare una « storia a mosaico » attraverso un semplice gioco combinatorio delle fonti, non studiate nella loro peculiarità letteraria e ritenute troppo fiduciosamente garanti della « realtà storica », mette in guardia A. BARTOLI LANGELI, *Francesco d'Assisi e ricerca storica: un discorso aperto*, « Laurentianum » 18 (1977), 338-360 (ma in particolare, 342-345). Prescindendo dalle implicanze filosofiche del problema, qui verranno costantemente privilegiati, con le cautele del caso, gli scritti di Francesco, alla luce dei quali spesso prende rilievo anche l'attendibilità dei dati che emergono dalle fonti biografiche.

[14] Ad allontanare ulteriormente certe contrapposizioni polemiche del Sabatier, concorre la costatazione che « pur in diversi contesti e con risultati variamente opinabili, si tende a considerare le compilazioni due-trecentesche non più come ' libelli de lite ' degli Spirituali, ma come volontà di rinnovamento della stessa Comunità » (GATTUCCI, *Dalla « Legenda antiqua... »*, 826 n. 156, con rinvii bibliografici).

Quanto all'esigenza, vivamente sentita soprattutto dagli specialisti di storia interessati alle cose francescane, che Francesco, la sua opera e il movimento nato da lui vengano finalmente proiettati dentro un quadro storico più preciso e articolato di quanto generalmente non abbiano saputo fare studiosi antichi e moderni [15], non si può che consentire ' toto corde ', in attesa che accurate indagini su punti e problemi particolari dispongano il terreno per sintesi ugualmente attente alla ' novitas ' di Francesco, e al suo profondo radicarsi nella vita e nella storia del suo tempo.

* * *

Sulla scorta di queste premesse di metodo e di contenuto, fastidiose ma inevitabili per chi è costretto a lavorare su testi di affidabilità storica non del tutto pacifica, passiamo all'esame del tema suggerito dal titolo della relazione, che a scopo di chiarezza può essere articolato in quattro momenti: l'incontro di Francesco con la letteratura volgare del suo tempo; le modalità secondo le quali forme e contenuti della letteratura volgare affiorano nella sua esperienza religiosa, e il significato che vi assume il tema della ' lode '; il *Cantico di frate sole*, letto in rapporto al pensiero di Francesco e alle altre « laudes » da lui composte; e infine la possibile influenza di Francesco sulla nascita e gli sviluppi della poesia volgare italiana, o più precisamente della lauda.

Le incertezze maggiori riguardano il primo punto: che cosa precisamente Francesco abbia conosciuto della letteratura volgare del suo tempo, e per quali canali egli sia venuto in contatto con la lingua e i contenuti delle nascenti letterature romanze. Il problema, evidentemente, è solo un aspetto di quello più generale riguardante la giovinezza di Francesco, sulla quale le fonti biografiche, a cominciare dal Celano, ci forniscono dati insufficienti e in qualche caso contrastanti, limitando al minimo anche le notizie sulla formazione giovanile del santo: del quale la *Legenda ad usum chori*, una sintesi essenziale della *Vita prima* del Celano redatta dall'autore verso il 1232, afferma che

[15] Si vedano su questo problema i rilievi fatti da P. Zerbi, *Discorso conclusivo*, in *San Francesco d'Assisi nella ricerca storica...*, 241-254; Da Campagnola, *Le origini francescane...*, 221-222. Non si possono tuttavia dimenticare il lucido, essenziale profilo storico-bigrafico tracciato da L. Salvatorelli, *Vita di S. Francesco d'Assisi*, Bari, Laterza, 1926 (riproposto recentemente da Einaudi, Torino, 1982); i fondamentali contributi di storia e cronaca assisana forniti da A. Fortini, *Nova vita di San Francesco*, S. Maria degli Angeli, Ed. Assisi, 1959, 5 tomi (la 1ª ed., Milano, Alpes, 1926, è più che raddoppiata); e il recente lavoro di R. Manselli, *San Francesco*, Roma, Bulzoni, 1980 (Biblioteca di cultura, 182), del quale il corredo critico promesso per un'altra edizione potrà riuscire utile complemento.

dopo la morte fu sepolto inizialmente « in ecclesia Sancti Georgii, ubi ipse puerulus litteras didicerat » [16] (semplice ' variatio ' del luogo parallelo della *Vita prima*: « ubi, cum adhuc esset infantulus didicerat legere ») [17], che allude evidentemente ai primi rudimenti di latino appresi dal figlio di Pietro Bernardone. Non sorprende, quindi, che il passo famoso del *Testamento* dove Francesco definisce se stesso e i primi compagni « idiotae et subditi omnibus » [18], trovi una precisa conferma nella *Vita secunda* del Celano, tanto più positiva e più informata della *Vita prima* sugli anni giovanili del santo, dove si ribadisce che « homo iste beatus nullis fuerat scientiae studiis innutritus », sia pure in un passo che intende esaltare per contrasto la sua intelligenza ispirata delle Scritture [19].

Sulla conoscenza del latino da parte di Francesco, e quindi almeno indirettamente sulla parabola della sua cultura biblica e teologica, alcune precisazioni derivano da due fatti di natura assai diversa, collocabili verso le estremità opposte della sua esperienza di vita evangelica e il primo dei quali assume qualche rilevanza proprio alla luce del secondo. La *Vita prima* di Tomaso da Celano (ma l'episodio ritorna anche nella *Legenda maior* di S. Bonaventura e nella *Legenda trium sociorum*, particolarmente informata sui fatti accaduti nel comune di Assisi) [20] racconta che Francesco, in data incerta fra il 1208 e il 1209, si trovava ad ascoltare la S. Messa nella chiesetta di S. Maria degli Angeli un giorno in cui si leggeva il brano evangelico con l'invio degli apostoli a predicare e le relative disposizioni di Cristo: e il santo, che aveva capito solo il senso generale, dopo la celebrazione chiese ulteriori chiarimenti (« cum ... sanctus Dei assistens ibidem *utcumque* verba evangelica intellexisset, celebratis missarum solemniis, a sacerdote sibi exponi evange-

[16] Thomas De Celano, *Legenda ad usum chori*, 13; testo critico in *Analecta Franciscana*, X (1926-1941), fasc. I (1926), 118-26.

[17] *Vita prima*, 23 (= si abbrevia così in seguito); per il testo critico, Thomas De Celano, *Vita prima s. Francisci Assisiensis*, in *Analecta Franciscana*, X, fasc. I (1926), 1-117.

[18] *Testamentum*, 19. Sul significato culturale (*idiota* vale « ' privo di cultura ' e soprattutto della cultura teologica »), ecclesiale e sociale della frase, nel contesto della primissima ' vita minoritica ' rievocata dal Testamento, si veda Manselli, *San Francesco*, 120-134.

[19] *Vita secunda*, 102 (= così in seguito); per il testo critico, Thomas De Celano, *Vita secunda S. Francisci Assisiensi*, in *Analecta Franciscana*, X, fasc. II (1927), 129-268.

[20] *Legenda maior*, III 1 (= così in seguito); per il testo critico, Bonaventurae De Balneoregio, *Legenda maior S. Francisci*, in *Analecta Franciscana*, X, fasc. V (1941), 555-652; *Legenda trium sociorum*, 25: testo critico in Th. Desbonnets, *La « Legenda trium sociorum ». Édition critique*, « Archivum Franciscanum Historicum » 67 (1974), 38-144.

lium suppliciter postulavit »). Per Francesco è una rivelazione: butta la veste da eremita, i calzari, il bastone e la cintura, indossa una ruvida tonaca, si cinge con una corda e dà inizio all'attività apostolica di annunciatore della penitenza [21]. A oltre quindici anni di distanza, e precisamente nell'autunno del 1224, la mano piagata di Francesco verga la preziosa *chartula* oggi custodita nel Sacro Convento di Assisi, con il testo latino della benedizione a frate Leone e delle *Laudes Dei altissimi*, la cui autografia è attestata fuori di ogni ragionevole dubbio dalla doppia rubrica appostavi da frate Leone (« Beatus Franciscus duobus annis ante mortem suam ... post visionem et allocutionem seraphym et impressionem stigmatum Christi in corpore suo fecit has laudes ex alio latere cartule scriptas et manu sua scripsit... »; « Beatus Franciscus scripsit manu sua istam benedictionem mihi fratri Leoni ») [22]. Ebbene il latino di Francesco, come conferma *ad abundantiam* il testo pure autografo della *Epistola fratri Leoni* custodita nella cattedrale di Spoleto, è ortograficamente e grammaticalmente incerto, costellato di licenze che solo per eufemismo possono essere definite ' italianismi ' (tale è, ad esempio, il flagrante « et si *dopo* tibi oportet... » della lettera a frate Leone): perché quando il santo scrive « f⟨rater⟩ Francissco tuo », « tibi fili mei », « in hoc verba dispono », « sequi vestigiam », « propter aliam consolationem tua » (*Epistola fratri Leoni*) [23], e ancora « tu es quietas », « tu es omnia divitia nostra » (*Laudes Dei Altissimi*), per tacere dei trascorsi puramente grafici, non siamo più di fronte agli estrosi calchi lessicali o idiomatici coi quali Salimbene da Parma o Benvenuto da Imola rinsanguano il loro latino peraltro grammaticalmente corretto, ma a testi nei quali pensieri e meditazioni sublimi (l'aggettivo è di Contini per la letterina a frate Leone, ma vale a maggior ragione per la lauda autografa) si affidano a una ' littera ' piuttosto fragile, che denuncia chiaramente nello scrivente scarsa dimestichezza con lessico, forme grafiche e norme grammaticali del latino [24].

Eppure gli autografi appartengono al secondo Francesco, quello che, come scrive s. Bonaventura, « cum paucas litteras sciret, postmodum in litteris profecit in ordine, non solum orando, sed etiam legendo » [25]: affermazione che trova precisa conferma, quanto al ' pregare ', nella fervorosa fedeltà di Francesco sano o malato alla recita quotidiana dell'Ufficio divino « sicut in regula continetur » (*Testamentum*, 29); e quanto al ' leggere ', nell'attestazione concorde delle antiche biografie che Francesco non solo « multum in Domino letabatur, cum audiret legi divinas scripturas » [26], ma inoltre « legebat quandoque in libris sacris, et quod animo semel iniecerat, indelebiliter scribebat in corde » [27], con un processo di memorizzazione e di approfondimento dei testi biblico-liturgici che gli permise di approntare la splendida, personalissima ' contaminatio ' dell'*Officium Passionis Domini*, dove egli, come bene ha visto E. Franceschini, con grande sapienza « omette deliberatamente tutto ciò che ripugna allo spirito cristiano e compone dei salmi in armonia perfetta con l'insegnamento del Vangelo » [28]. Ora se, come dimostrano gli autografi citati, nemmeno la frequentazione assidua e più che decennale di testi biblici e liturgici è riuscita a colmare totalmente le difficoltà linguistiche del Francesco neoconvertito, che a S. Maria degli Angeli faticava a cogliere a pieno il senso di una pagina latina del Vangelo e in quella stessa pagina — altra indicazione significativa —

[21] Cfr. *Vita prima*, 22.

[22] Si cita da D. Lapsanski, *The Autographs on the « Chartula » of St. Francis of Assisi*, « Archivum Franciscanum Historicum » 67 (1974), 35-36, piuttosto che da Esser, *Gli Scritti...*, 164, dove la grafia viene ' normalizzata ' sull'uso classico, in conformità al criterio usato per gli *Opuscula* (ma lo studioso parla di « grafia latina... oggi usuale », p. 82). Da questo rifiuto della grafia medioevale, comune a diversi editori recenti di testi francescani e particolarmente fastidioso nel caso degli autografi, dissente a ragione Gattucci, *Dalla « Legenda antiqua... »*, 806 n. 65; ma qui le citazioni rispetteranno fatica e criteri dei singoli editori.

[23] Cfr. Esser, *Die Opuscula...*, 218; Id., *Gli Scritti...*, 264, con trascrizione diplomatica della *chartula* (ma anche qui, incredibilmente, « verba quae diximus » r. 4), seguita da una discussione puntuale, dove si osserva che « abbiamo dinanzi un latino comprensibile solo a partire dal volgare... Lo scrivente, che dopo il titolo chiama se stesso *Frater Franciscus [f. Francissco*, n.d.r.], non padroneggiava né la scrittura né la lingua latina » (265).

[24] Sul latino di Francesco, cfr. N. Scivoletto, *Problemi di lingua e di stile degli scritti latini di S. Francesco*, in *Francesco d'Assisi e Francescanesimo dal 1216 al 1226*. Atti del IV Convegno Internazionale di studi francescani (Assisi, 15-17 ottobre 1976), Assisi, Soc. Intern. di studi francescani, 1977, 101-124; M. Ferrari, *Gli scritti di san Francesco*, in *Francesco d'Assisi nell'ottavo centenario della nascita*, presentazione di G. Lazzati, Milano, Vita e Pensiero, 1982, 34-59.

[25] Sancti Bonaventurae, *Epistola de tribus quaestionibus*, 10, in *Opera omnia*, VIII, Ad Claras Aquas, 1898, 334.

[26] *Legenda perusina*, 38. Sostanzialmente equivalente il Celano nella sezione parallela, dove all'esortazione di un compagno (« Pater, semper ad Scripturas confugium habuisti, semper illae tibi dolorum praebuere remedia ») Francesco risponde nei toni solenni e sentenziosi prestatigli dal biografo: « Bonum est Scripturae testimonia legere...; mihi vero tantum iam ipse de Scripturis adegi, quod meditanti et revolventi satissimum est. Non pluribus indigeo, fili, scio Christum pauperem crucifixum » (*Vita secunda*, 105).

[27] *Vita secunda*, 102. L'intera sezione « De intellectu sancti in sacris litteris et virtute verborum eius » (nn. 102-108), benché articolata sul contrapposto « ubi magistralis scientia foris est, affectus introibat amantis » (n. 102), conferma dunque quel progresso nella scienza biblica di cui parla s. Bonaventura.

[28] E. Franceschini, *L'« Officium Passionis Domini » di S. Francesco*, in *Scritti di filologia latina medievale*, II, Padova, Antenore, 1976, 764; già in *Classica et Medioevalia Francisco Blatt septuagenario dedicata*, Copenhague 1973, 407-18 (Classica et Medioevalia. Dissertationes, IX).

scopriva tanta novità da viverla come una rivelazione decisiva, questo dovrà essere addebitato a una carente iniziazione scolastica e linguistica giovanile, che ha finito col lasciare tracce evidenti anche nel Francesco maturo. Se è lecito procedere per induzione, ogni discorso sulla cultura religiosa e profana del giovane Francesco impostato in termini scolastico-libreschi viene a scontrarsi con questi dati di fatto elementari, ma precisi.

Ne deriva, se non altro, un invito alla cautela nel definire la consistenza e l'origine delle conoscenze di Francesco in direzione delle lingue e delle letterature volgari, alle quali ritorniamo dopo la breve parentesi. Qui sembra addirittura superfluo specificare che il problema non riguarda primariamente il volgare della penisola italiana, ancora privo di testi letterari di un certo rilievo, e a proposito del quale è difficile dire se Francesco abbia conosciuto qualcosa di analogo agli scarsi e mutili ' ritmi ' composti tra il sec. XII e il XIII e giunti fino a noi, anche se questi testi sono legati all'ambiente benedettino, così come gli inizi della vita penitente di Francesco [29]. Il problema, invece, riguarda soprattutto i volgari d'oltralpe, della terra di Francia, che nei canti d'amore dei trovatori provenzali e nei racconti epico-cavallereschi del ciclo carolingio e della Tavola Rotonda avevano espresso testi di alta dignità letteraria, diffondendoli largamente attraverso l'attività dei giullari anche nelle regioni italiane. Ora le antiche biografie di Francesco (manca all'appello tra le fonti più importanti la *Legenda perusina*, che si conferma documento orientato sugli ultimi anni del santo) sono concordi nell'affermare che Francesco spesso usava la lingua di Francia (cantava o parlava « gallice », « lingua gallica », con la variante « lingua francigena »), segnalando anche le occasioni concrete: le lodi di Dio cantate ad alta voce nella selva dove incontra i briganti [30] o sulla via delle Marche in compagnia di frate Egidio [31], la risposta al fratello che vorrebbe com-

[29] Sul contesto linguistico-letterario in cui opera Francesco, illuminante I. BALDELLI, *Il « Cantico »: problemi di lingua e di stile*, in *Francesco d'Assisi e il Francescanesimo dal 1216 al 1226...*, 75-99.

[30] Cfr. *Vita prima*, 16 (« cum... per quandam silvam laudes Domino *lingua francigena* decantaret »); *Legenda maior*, II 5 riprende quasi testualmente il Celano (« Dumque per silvam quamdam iter faciens, laudes Domino *lingua Francorum* vir Dei Franciscus decantaret »), che riecheggia anche nel verso « laudes *decantat* gallice » di IULIANI DE SPIRA, *Officium rhytmicum S. Francisci* (*responsoria in II nocturno*; cfr. *Analecta Franciscana*, X, fasc. IV, 1936, 380).

[31] Cfr. *Legenda trium sociorum*, 33 (« alta et clara voce laudes Domini *gallice* cantans »); *Anonymus perusinus*, 15 (« voce clarissima exultavit, *gallice* decantans, laudans et benedicens Dominum »). Il secondo testo è stato fornito in ed. critica da L. DI FONZO, *L'anonimo perugino tra le fonti francescane del sec. XIII. Rapporti letterari e testo critico*, « Miscellanea francescana » 72 (1972), 117-465, testo alle pp. 435-465, e sarebbe fonte diretta della *Legenda trium sociorum* (cfr. pp. 354-358).

perare da lui un soldo di sudore [32], l'elemosina chiesta ai giocatori in Assisi [33] o ai passanti presso S. Damiano, dove Francesco sempre in francese annuncia profeticamente l'avvento di un monastero di donne che saranno famose per santità [34].

È sulla spinta di quest'ultimo episodio che Tomaso da Celano avanza nella *Vita secunda* un'interpretazione globale del parlare ' gallico ' di Francesco: « Semper enim » — commenta il biografo — « cum ipse ardore Sancti Spiritus repleretur, ardentia verba foris eructans gallice loquebatur, se apud illam gentem precipue honorandum praenoscens, et reverentia speciali colendum » [35]. Il ' parlare in lingue ' è quindi in Francesco frutto della discesa dello Spirito, per la quale anch'egli come gli apostoli nel giorno di Pentecoste « spiritu *ebrius*... prophetat » [36]; la peculiarità del parlare ' francese ' è un'ulteriore conferma di quello spirito profetico e preannuncia velatamente la fama futura del santo in terra di Francia [37].

[32] Cfr. *Legenda trium sociorum*, 23 (« in fervore Spiritus *gallice* respondit »). L'episodio è anche in *Vita secunda*, 12, ma senza cenni al parlare francese.

[33] Cfr. *Vita secunda*, 13 (« quasi spiritu ebrius *lingua gallica* petit oleum »); *Legenda trium sociorum*, 24 (« fervente spiritu ad domum illam accedens, *gallice* petiit oleum amore Dei »).

[34] Cfr. *Vita secunda*, 13 (« *gallice* loquens clara voce prophetat »); *Legenda trium sociorum*, 24 (« dicens eis *gallice*... spiritus prophetiae repletus, vere futura praedixit »). In redazione assai vicina alla *Legenda trium sociorum*, l'episodio torna nel Testamento di S. Chiara (§§ 9-17), per il quale si veda I. BOCCALI, *Concordantiae verbales opusculorum S. Francisci et S. Clarae Assisiensium*, S. Mariae Angelorum - Assisi, Ed. Portiunculae, 1976, 185-192 (ma « alta voce *lingua francigena* loquebatur » ripete letteralmente l'espressione di *Vita prima*, 16).

[35] *Vita secunda*, 13. Nella seconda parte della biografia, che intende presentare Francesco come « speculum quoddam sanctissimum dominicae sanctitatis et imaginem perfectionis illius » (*Vita secunda*, 26), la sezione « De spiritu prophetiae quem beatus Franciscus habuit » è la prima e la più nutrita (capp. I-XXV = nn. 27-55), a riprova dell'importanza attribuita dal Celano al tema ' profezia '.

[36] Si notino gli incontri letterali della pagina del Celano col racconto degli *Atti degli apostoli*: « Et *repleti* sunt omnes *Spiritu Sancto* et coeperunt *loqui variis linguis* » (2, 4); « Non enim, sicut vos aestimatis, hi *ebrii* sunt, cum sit hora diei tertia; sed hoc est quod dictum est per prophetam Joel: Et erit in novissimis diebus, dicit Dominus, effundam de *Spiritu* meo super omnem carnem; et *prophetabunt* filii vestri... » (2, 15-17). Il Celano, sulla scorta di questa pagina degli *Atti*, identifica ' profetare ' e ' parlare in lingue ', diversamente da quanto fa s. Paolo in 1 *Cor* 14 (su cui avremo modo di tornare).

[37] Cfr. anche *Vita prima*, 120, dove si parla della venerazione e ammirazione che « *Francorum rex* et regina et *universi magnates... sapientes* orbis et *litteratissimi viri* » di Parigi nutrono verso « Franciscum virum *idiotam* et verae *simplicitatis*... amicum » (singolari, e forse non casuali, le coincidenze con il dialogo *De vera et perfecta laetitia*, articolato sul contrasto fra « *omnes magistri* de Parisius... *omnes prelati* ultramontani... *rex Franciae* et rex Angliae » accolti all'ordine, e Francesco « *simplex* et *idiota* » respinto dai suoi fratelli: cfr. il testo completo in ESSER, *Gli Scritti...*, 601-604).

Da quest'ultima squisitezza agiografica, che certo amplifica al di là del lecito il fervore di spirito che nelle fonti accompagna quasi sempre il parlare ' gallico ' di Francesco, sarà bene tornare alle indicazioni assai più modeste, ma anche più precise, con le quali la *Legenda trium sociorum* commenta l'episodio biograficamente più arcaico della serie (forse giugno 1205): Francesco che a Roma, dopo aver scambiato i vestiti con un mendicante, stando sulla gradinata della basilica di S. Pietro « eleemosinam gallice postulabat, quia libenter lingua gallica loquebatur licet ea recte loqui nesciret » [38]. Anche se oggi nessuno, forse, è più disposto a riconoscere in questa ' legenda ' il florilegio di ricordi inviato nel 1246 al generale dell'ordine da tre fedelissimi compagni di Francesco, i frati Leone, Rufino e Angelo, gli studiosi sono tuttavia concordi nel notare in essa il confluire di una ricca e articolata tradizione assisana sulla vita di Francesco, tanto più attendibile quando, come nel caso nostro, si tratta di notizie fornite di passaggio e nella sostanza piuttosto insignificanti, se non addirittura controproducenti per la figura del santo. Tra i vezzi giovanili di Francesco, sembra suggerire l'anonimo autore o chi gli ha fornito l'informazione, c'era anche quello di voler parlare una lingua d'oltralpe [39], ma questo vezzo ha superato largamente il displuvio della conversione, mettendo biografi antichi e moderni alla caccia del ' significato ': perché il Francesco convertito usasse, o meglio continuasse ad usare, la lingua ' gallica '(provenzale, dice qualcuno; francese d'oil, insistono con forza altri...).

Alle interpretazioni già citate di Tomaso da Celano molte altre ne sono seguite (voleva essere ' Francesco-francese ' di nome e di linguaggio; si difendeva dall'iniziale vergogna nel chiedere l'elemosina; prolungava nel linguaggio l'intima convinzione che la sua esperienza religiosa fosse assimilabile alla saga cavalleresca dei paladini di Francia; il francese rappresentava « la lingua nuova della sua nuovissima intuizione [40] »),

[38] *Legenda trium sociorum*, 10. L'episodio è anche in *Vita secunda*, 8 e *Legenda maior*, I 6, ma senza cenni al ' parlare francese '.

[39] La ragione addotta dalla *Legenda trium sociorum* (« quia *libenter* lingua gallica *utebatur* ») allude chiaramente a una prassi anteriore alla conversione, così come giovanile fu senza dubbio l'apprendimento del francese.

[40] G. Getto, *Francesco d'Assisi e il « Cantico di Frate Sole »*, in *Letteratura religiosa dal Due al Novecento*, I, Firenze, Sansoni, 1967, 10 (ma si vedano, alle pp. 8-12, rinvii alle fonti e alla letteratura critica). Torneremo più volte su questo saggio, già edito in forma autonoma (Torino, Stab. Tip. Editoriale, 1956), che inserisce il *Cantico* nel contesto degli scritti di Francesco e risulta ricco di spunti felici, nonostante il persistere di talune remore di derivazione crociana (discredito della cronologia contingente a favore della ' genesi ideale '; ricerca della ' poeticità '; e cfr. G. Getto, *Filologia e critica*, « Lettere italiane » 8, 1956, 82-85).

alcune legate ai singoli episodi, altre più generali, ma tutte ugualmente preoccupate delle motivazioni personali di Francesco, piuttosto che del contesto linguistico e culturale nel quale si collocava il suo gesto. Ora, pur lasciando spazio anche ad altre ipotesi, mi sembra indubitabile che la lingua dei giullari e dei poeti di Francia era e doveva apparire a Francesco assai più nobile dell'umile dialetto umbro usato nella sua città, e comunque era lingua colta, letteraria, già largamente affermata e disposta ad accogliere le più elette effusioni dello spirito: dunque lui, che l'aveva sentita certamente risonare sulla bocca di pellegrini, ambasciatori, cavalieri e giullari, usandola nelle brigate festose se non anche nel lavoro di mercante, divenuto a sua volta « pellegrino e forestiero in questo mondo », « Araldo del gran Re » e suo infaticabile giullare, la usava nella lode e nel servizio del suo Signore, segno insieme di omaggio e di distinzione, così come più tardi, impadronendosi con qualche fatica della lingua della Bibbia e della liturgia, confezionerà in latino le già citate *Laudes Dei Altissimi* e altri testi di preghiera e di lode.

Le nostre conclusioni potrebbero certo appoggiarsi su basi più sicure, se fossimo meglio informati non solo sulla diffusione e l'uso delle lingue di Francia nelle regioni italiane e particolarmente nell'Umbria, ivi compreso il ceto mercantile [41], ma anche su una serie di fatti riguardanti la famiglia, la giovinezza, i possibili viaggi di Francesco [42], la cui conoscenza potrebbe fornire risposte precise alla domanda dalla quale siamo partiti: in che modo Francesco sia venuto in contatto con le lingue volgari e i testi poetici d'oltralpe. Per ora, ahimé, soltanto ipotesi: da quella, assai vulgata, che la madre Pica fosse francese o provenzale, e per prima abbia suggerito al figlio i canti volgari d'amore o narrato le avventure dei paladini; all'altra, che Francesco possa aver conosciuto i testi poetici francesi per lettura diretta [43].

[41] Non persuasivo risulta un recente tentativo di rivalutare la giovanile formazione culturale di Francesco, fatto da G. Lauriola, *Intorno alla cultura di Francesco d'Assisi*, « Studi Francescani » 78 (1981), 307-327, dipendente dal postulato non condivisibile che altrimenti « difficilmente si possono considerare ' suoi ' gli scritti che la critica gli attribuisce » (327) e dove si lascia intendere che Francesco potrebbe addirittura avere appreso il francese nelle scuole (320): ma la studiosa cui si rimanda afferma solo che « si sa troppo poco delle scuole o scuolette in cui bene o male si insegnava a leggere e scrivere *in una lingua diversa da quella parlata* » (G. Fasoli, *La vita quotidiana nel Medioevo Italiano*, in AA.VV., *Nuove questioni di storia medioevale*, Milano, Marzorati, 1964, 482).

[42] Si vedano tuttavia gli ampi affreschi forniti da Fortini, *Nova vita...*, I, parte I; II, 93-272 (tratta le questioni della giovinezza, della guerra di Perugia, dei primi anni dopo la conversione, 1206-1209).

[43] Confrontando il ' detto ' di Francesco sui paladini (sul quale torneremo subito) con la tradizione letteraria delle imprese di Carlo Magno, il p. Oliger vi ha notato precise coincidenze concettuali e verbali con il *De vita Caroli Magni et*

Forse meno frequente, ma certo storicamente più affidabile, il suggerimento che ad avviare Francesco alla conoscenza e al gusto della letteratura di Francia possa essere stato il padre Pietro di Bernardone, uomo che per i suoi traffici con le terre d'oltralpe non doveva essere digiuno di cose francesi [44].

Sulla scorta degli elementi che emergono dalle fonti francescane, pare quindi nel complesso attendibile l'ipotesi che la conoscenza della lingua e della letteratura d'oltralpe derivi in Francesco dall'attività mercantile e dalla piazza, ossia dall'ascolto attento dei giullari e dei cantastorie che frequentavano le città italiane. In questa seconda direzione sembra orientarci un'autorevole testimonianza di Tomaso da Celano, che racconta di aver visto con i suoi occhi (« ut oculis vidi ») Francesco raccogliere « lignum ... e terra, ipsumque sinistro brachio superponens arculum filo flexum tenebat in dextera, quem quasi super viellam trahens per lignum, et ad hoc gestus repraesentans idoneos, gallice cantabat de Domino » [45]: pagina che, secondo G. Getto, documenterebbe nel santo « l'abitudine consapevole a ripetere il gesto dei giullari », al cui ambiente Francesco si richiama « per ricavarne immagini e simboli, gesti e parole, propizi a significare motivi e aspetti della sua intuizione religiosa » [46].

Rolandi historia attribuita all'arcivescovo Turpino, e ha concluso prudentemente che « omnibus rationibus perpensis, S. Francisco notum fuisse librum Pseudo - Turpini valde veri simile - certitudo enim in ea re vix haberi poterit - reputo » (L. Oliger, *Sanctus Franciscus cognovitne Pseudo - Turpinum?*, « Antonianum » 2, 1927, 279; analogo, pur senza rinvii a testi precisi, il parere di Branca, *Il Cantico...*, 76, n. 2 (ma 77).

[44] L'autorevole studioso francescano p. M. Bihl è deciso nell'affermare che, in base ai dati documentari, « nulla superest ratio negandi puerum Franciscum a patre non a matre sic nuncupatum, a patre item linguam didicisse Francicam, vel patrem curavisse et ea imbueretur » (M. Bihl, *De nomine S. Francisci*, « Archivum Franciscanum Historicum », 19, 1926, 475); così anche Salvatorelli, *Vita di S. Francesco...*, 29-30, Manselli, *San Francesco*, 39.

[45] *Vita secunda*, 127.

[46] Getto, *Francesco d'Assisi e il « Cantico... »*, 11. A evitare il rischio di cadere in interpretazioni estetizzanti di queste ed altre pagine degli antichi biografi, sono da tenere costantemente presenti due fatti: lo stretto legame in Francesco tra esperienza di Dio, preghiera e ' laudi ', illustrato per esteso da O. Schmucki, *Franciscus ' Dei laudator et cultor '. De orationis vi ac frequentia in eius cum scriptis tum rebus gestis*, « Laurentianum » 10 (1969), 3-36, 173-215, 245-282; e la costante presenza dell'invito alla lode di Dio, con parallela assunzione di modi giullareschi, « nella mescolanza inimitabile di diverse forme espressive » che caratterizza la predicazione di Francesco, come documenta C. Delcorno, *Origini della predicazione francescana*, in *Francesco d'Assisi e Francescanesimo dal 1216 al 1226...*, 125-160.

* * *

Con il riferimento a giullari e paladini, lasciamo il campo delle ipotesi per tornare alle attestazioni delle fonti francescane, variamente segnate da elementi di contenuto e di linguaggio estratti dalla cultura cortese e cavalleresca. A questo proposito un esperto di storia e cavalleria medioevale, Franco Cardini, proseguendo le indagini di studiosi precedenti (tra i quali basti citare Pio Rajna), ha scritto recentemente che « la componente cavalleresca appare, con molte sfumature, viva in tutta la letteratura primitiva francescana, con un tono, una coerenza, un calore tale da lasciare poche perplessità sul fatto ch'essa possa risalire al fondatore » [47]. La cosa non meraviglia se, accanto al riconoscersi di Francesco in molti aspetti della cultura e della sensibilità dei ceti minori non letterati, si tiene presente che il Medioevo leggeva le avventure di Carlo Magno e dei suoi paladini in chiave fondamentalmente religiosa (anche per Dante, Carlo a Roncisvalle « perdéo la santa gesta » *Inf.* XXXI 17), consentendo contemporaneamente a Francesco sia di attingere a quel ricchissimo mondo di simboli per chiarire a se stesso e ad altri il senso della sua avventura evangelica, sia di sentire urgentemente — come si vedrà subito — l'appello a seguire nella fatica e nella lotta l'esempio degli eroici cavalieri cristiani [48]. Nessun dubbio, in ogni caso, che quei racconti fossero largamente noti nell'Italia mediana del sec. XII e particolarmente in Assisi, come dimostra l'uso frequente dei nomi dei paladini [49]; e nessun dubbio che Francesco ne avesse una conoscenza piuttosto precisa, come risulta da una pagina della *Legenda perusina*, un testo piuttosto avaro di linguaggio cavalleresco, e quindi tanto più affidabile nel momento in cui ci riporta un ' loghion ' importantissimo per capire che cosa Francesco pensava degli eroi, dei santi e soprat-

[47] F. Cardini, *L'avventura di un cavaliere di Cristo. Appunti per uno studio sulla cavalleria nella spiritualità di S. Francesco*, « Studi Francescani » 76 (1976), 173. L'ampio saggio (*ibi*, 127-198) fornisce ricchi e attenti contributi a uno studio letterario comparato delle fonti, illuminando di riflesso il problema della loro attendibilità storica e realizzando davvero l'auspicio iniziale di « fare un anche piccolo passo sulla via della soluzione della ' questione francescana ' » (132).

[48] Da temperare, dunque, la linea interpretativa che tende a leggere in Francesco gli spunti cavallereschi solo come elemento di linguaggio, « capacità di manifestarsi ed esprimersi nel linguaggio corrente, per immagini e riferimenti noti a tutti, al di fuori dai canali e dalle mediazioni tradizionali della letteratura religiosa ed edificante » (G. Miccoli, *La storia religiosa*, in AA.VV., *Storia d'Italia*, II. 1, Torino, Einaudi, 1974, 734).

[49] Cfr. Cardini, *L'avventura di un cavaliere...*, 175-178 (con esemplificazioni e rinvii bibliografici).

tutto di chi ne celebra le gesta (ossia di quella che noi chiamiamo letteratura epica e agiografica).

Dunque, a un novizio « qui sciebat legere psalterium, sed non bene » e voleva tenerne una copia con il consenso di Francesco, il santo diede questa risposta: « Carolus imperator, Rolandus et Oliverius et omnes paladini et robusti viri, qui potentes fuerunt in prelio persequentes infideles cum multo sudore et labore usque ad mortem habuerunt de illis gloriosam et memorialem victoriam et ad ultimum ipsi sancti martures mortui sunt pro fide Christi in certamine. Et multi sunt qui sola narratione eorum que illi fecerunt volunt recipere honorem et humanam laudem » [50]. Il seguito dell'episodio chiarisce meglio la risposta apparentemente sconcertante di Francesco: dopo il salterio con la raccolta dei Salmi, il novizio, preso ormai dalla bramosia dei libri, avrebbe certo voluto il breviario, dove si celebrano le gesta dei martiri e dei santi, dilettandosi di racconti di parole, di conoscenze vuote, invece che di ' vita ' secondo il Vangelo. A lui, e a tutti quelli che lo interpellavano su questi problemi, Francesco rispondeva « Tantum scit homo de scientia, quantum operatur » [51], esprimendo così in forma concettosa e proverbiale l'idea a lui carissima che l'unica scienza ' secondo lo spirito ' è quella che si trasforma in vita vissuta, mentre ogni altra appartiene alla lettera ' che uccide '. Proprio questa è la singolare spiegazione che Francesco, nella *Ammonizione* VII, dà della frase paolina « littera occidit, spiritus autem vivificat » (2 *Cor* 3, 6): sono uccisi dalla lettera coloro che desiderano sapere « tantum sola verba » per acquistare ricchezze e darle a parenti e amici (allude a retori e giuristi?), o i religiosi che studiano la Scrittura solo per spiegarla agli altri; mentre « illi sunt vivificati a spiritu divinae litterae, qui omnem litteram quam sciunt et cupiunt scire, non attribuunt corpori [cioè, non se ne vantano

[50] *Legenda perusina*, 72. È stato notato che in termini *martyrie, martirs* occorrono nella *Chanson de Roland* e in altri testi del ciclo carolingio, e che nello Pseudo-Turpino a Rolando e compagni cinque volte è applicato il termine *martyres*, due volte *martyrium* (cfr. OLIGER, *S. Franciscus cognovitne...*, 278-279): appare dunque una chiara forzatura, rispondente più ai criteri di lettura che ai testi, leggere nel ' detto ' di Francesco « una singolare ed emblematica distorsione semantica », per la quale sarebbe rimarginato « il divario fra esperienza laica, simboleggiata dagli eroi antichi, e cristallizzazione della prassi religiosa nel ritualismo ossessivo della cultura monastica » (C. BOLOGNA, *L'Ordine francescano e la letteratura nell'Italia pretridentina*, in *Letteratura italiana. I. Il letterato e le istituzioni*, Torino, Einaudi, 1982, 734).

[51] *Legenda perusina*, 74. Ma si vedano, per l'intera vicenda e le aggiunte riflessive, i nn. 70-74; il Celano distribuisce e riassume (*Vita secunda*, 164. 195), seguito dallo *Specchio di perfezione*, per la sostanza più vicino al testo perugino (*Speculum perfectionis*, 4. 72).

come se appartenesse a loro], sed verbo et exemplo [cioè, lodandone il Signore e vivendola] reddunt ea altissimo Domino Deo, cuius est omne bonum » (*Admonitiones*, VII).

L'ultima parte della citazione fa affiorare lo spunto polemico del ' detto ' sui paladini: la volontà biasimevole di ricevere onore e gloria dagli uomini, qui per la scienza, lì con la semplice narrazione delle gesta altrui. In questo senso, anche il racconto delle gesta dei santi e dei martiri può costituire una deviazione. Il vivacissimo Giordano da Giano, protagonista con altri frati e quindi cronista della nascita dell'Ordine in terra di Germania, racconta che quando furono riferiti al beato Francesco « martirium, vita et legenda » dei cinque suoi seguaci uccisi nel 1220 in Marocco, « audiens se in ea commendari et videns fratres de eorum passione gloriari, cum esset sui ipsius maximus contemptor et laudis et glorie aspernator, legendam respuit et eam legi prohibuit dicens: ' Unusquisque de sua et non de aliena passione glorietur ' » [52].

Sarebbe certo sbagliato leggere in questi episodi una condanna ' tout court ' della letteratura cavalleresco agiografica, visto che lo stesso Francesco vi attinge un commosso ricordo della morte santa ed eroica di Orlando, e in altra occasione aveva esaltato la fecondità spirituale dei « fratres mei milites tabule rotunde, qui latitant in desertis et in remotis locis, ut diligentius vacent orationi et meditationi » [53]: piuttosto, è vivissima nel santo la preoccupazione contro le deviazioni ' letteralistiche ' denunciate nella ammonizione citata e sostanzialmente riconducibili a un ripudio dell'equivalenza evangelica parola-vita, a favore di un ambiguo binomio scienza-vantaggio personale. Ma riaffermata anche per Francesco la validità di una sapienza e di una letteratura che si traduce in vita vissuta, nel complesso credo sia difficile trovare un altro punto nel quale il suo messaggio appare tanto lontano da quella persistente linea umanistica, che a partire da Dante, il quale « dulcedine glorie ... exilium postergabat » [54], attraverso Petrarca, Boccaccio, la letteratura rinascimentale e classicistica, e giù fino a Foscolo e D'Annunzio, ha guar-

[52] *Chronica Fratris Iordani*, 8. Testo critico in *Chronica Fratris Iordani*. Edidit, notis et commentario illustravit H. Boehmer, Paris, Fischbacher, 1908 (Collection d'études et de documents, 6).

[53] *Legenda perusina*, 71. Anche di frate Egidio Francesco avrebbe ripetuto la stessa definizione: « Beatus autem Franciscus videns fratrem Aegidium gratia et virtute perfectum et paratum ac promptum ad omne opus bonum, intime diligebat eum et de ipso aliis fratribus aliquando dicebat: ' Iste est miles meus tabulae rotundae ' » (*Chronica XXIV generalium Ordinis Minorum*, in *Analecta franciscana*, III, Ad Claras Aquas, 1897, 78).

[54] *De Vulgari Eloquentia*, I XVII 6 (nel testo, « postergamus »).

dato alla letteratura come ad uno strumento di esaltazione della dignità e delle imprese dell'uomo, e a un mezzo per conseguire gloria e fama tra gli uomini. Qui l'opposizione di Francesco è tanto più decisa e radicale, quanto più si profonda nel cuore della sua visione religiosa: Dio come origine e fine di ogni cosa, Signore ' Altissimo al quale appartiene ogni bene ', realtà esclusiva sulla quale misurare il valore dell'uomo e della storia. Il rifiuto della gloria umana, per Francesco, è infatti prima di tutto un'esigenza di verità: « Beatus servus, qui non tenet se meliorem, quando magnificatur et exaltatur ab hominibus, sicuti quando tenetur vilis, simplex et despectus, quia *quantum est homo coram Deo, tantum est et non plus* » (*Admonitiones*, XIX). Perciò i poeti che cantano le imprese dei paladini, o gli agiografi che raccontano quelle dei santi, fanno un'opera sostanzialmente inutile nei confronti dei loro personaggi, e riprovevole quanto a se stessi, se accanto ai grandi esempi di virtù, intendono raccomandare ai lettori anche il proprio nome. A tale proposito è abbastanza singolare che la *Legenda perusina* spieghi e confermi il detto su Carlo e sui paladini con le parole di una ammonizione, la VI, che noi sentiamo invece più vicina all'episodio dei martiri raccontato da Giordano da Giano, a riprova che l'uno e l'altro discendono dalla stessa concezione dei rapporti fra gloria e verità, ' exemplum ' e vita: « Oves Domini secutae fuerunt eum in tribulatione et persecutione, verecundia et fame, in infirmitate et tentatione et ceteris aliis; et de his receperunt a Domino vitam sempiternam. Unde magna verecundia est nobis servis Dei, quod sancti fecerunt opera et nos recitando ea volumus recipere gloriam et honorem » [55].

* * *

Abbiamo sentito aleggiare più volte fra le righe di queste citazioni i temi del *Cantico*: l'invito ad affrontare l'infermità e la tribolazione, caparra di vita eterna; la morte, come esito estremo di una dura battaglia (si ricordi « sora nostra morte corporale / da la quale nullu homo vivente po' skappare »: la morte è avversario dal quale non c'è scampo né per i martiri paladini, né per alcun altro, e solo chi vi si prepara

[55] *Admonitiones*, VI. Si alterna, nelle *Ammonizioni*, l'invito a non provare vanagloria o rincrescimento per quanto fanno, decidono o dicono gli altri (III, IV, VI, VIII, XVII, XIX, XXII), e l'invito a non gloriarsi interiormente o esternamente per quanto nell'uomo opera il Signore ((II, V, VII, XII, XVII, XXVIII). L'ammonizione VI è citata già nel 1231 in un sermone tenuto all'università di Parigi (cfr. Esser, *Gli Scritti...*, 26).

con fatica e l'affronta con coraggio e amore, la sente trasformarsi in ' sorella ' che introduce alla vita); e soprattutto il grande tema che in Francesco si contrappone dialetticamente al rifiuto di ogni esaltazione dell'uomo, la ' lode di Dio ', tensione dominante della vita di Francesco, filo conduttore e unificatore dell'intera sinfonia del *Cantico* [56].

Circostanze, motivazioni, tempo e luogo di nascita della più celebre ' lauda ' francescana sono esposti con dovizia di particolari dalla *Legenda perusina*, che qui seguiremo, ripresi dallo *Speculum perfectionis*, che reca per intero il testo del *Cantico*, e riassunti anche nella seconda biografia del Celano [57]. Circa due anni prima di morire (ma forse nei primi mesi del 1225) Francesco è gravemente malato, sofferente d'occhi tanto da non sopportare la luce del giorno, costretto all'oscurità di una celletta di stuoie costruita per lui presso S. Damiano (L. Foscolo Benedetto e altri studiosi si sono dichiarati a favore di S. Fabiano, nella valle Reatina [58], nonostante l'attestazione contraria delle antiche leggende e la rubrica « Incipiuntur Laudes Creaturarum quas fecit beatus Franciscus ad laudem et honorem Dei, cum esset infirmus apud sanctum Damianum », recata dal duecentesco cod. 338 della Biblioteca Comunale di Assisi) [59]. Durante una notte insonne, le sofferenze fisiche e il disturbo continuo procuratogli dai topi che infestano la cella inducono Francesco a pregare: « Domine, in auxilium meum respice super infir-

[56] Per un orientamento all'interno della complessa, fittissima discussione critica sul *Cantico*, si veda G. Sabatelli, *Studi recenti sul Cantico di Frate Sole*, « Archivum Franciscanum Historicum » 51 (1958), 3-24; F. Baietto, *Un trentennio di studi (1941-1973) sul Cantico di Frate Sole. Bibliografia ragionata*, « L'Italia francescana » 49 (1974), 5-62; S. Ruggeri, *Materiali per uno studio sul « Cantico di frate Sole »*, « Accademie e Biblioteche d'Italia » 43 (1975), 60-102; P. Tuscano, *Studi francescani nell'ultimo decennio*, « Cultura e scuola » 15 (1976), 13-36.

[57] Cfr. *Legenda perusina*, 42-43 (composizione del *Cantico*; cenni ai nn. 24. 51; sintesi in *Vita secunda*, 213; *Speculum perfectionis*, 100. 119-120, con il testo della lauda). Il problema della trasmissione del testo all'interno delle fonti biografiche è ampiamente illustrato da Branca, *Il Cantico...*, 32-50.

[58] Cfr. L. Foscolo Benedetto, *Il Cantico di Frate Sole*, Firenze 1941, 128-156. Per gli sviluppi della discussione, sproporzionata all'entità dell'interrogativo concreto, ma coinvolgente il delicato problema dell'attendibilità delle fonti, oltre alle rassegne citate si veda Fortini, *Nova vita...*, II, 471-543; O. Englebert, *Saint Francis of Assisi. A Biography*, II ed. engl., Chicago-Illinois, Franciscan Herald Press, 1965, 445-457 (appendice bibliografica curata da I. Brady e R. Brown).

[59] L'importante codice miscellaneo, che tra l'altro contiene il *Cantico* con una ricca silloge degli scritti di Francesco, è di incerta datazione tra sec. XIII ex. e XIV in. per Branca, *Il Cantico...*, 6. 26; invece C. Cenci, *Bibliotheca manuscripta ad Sacrum Conventum Assisiensem*, I, Assisi, Casa Ed. Francescana, 1981, 236 n. 363, lo dice scritto « manibus saec. XIV in littera assis(iensi) », scrittura che lo studioso afferma di aver « chiamata ' littera assisiensis ' lasciando ad altri l'incarico di studiarla in termini paleografici; essa dura dalla fine del sec. XIII alla fine del sec. XIV » (24): non risulta, perciò, quanto sia impegnativa la sua collocazione cronologica del codice.

mitates meas, ut patienter valeam tolerare ». Ed ecco una voce interiore che lo rassicura: « Frater, iocundare et iubila satis in tuis infirmitatibus et tribulationibus, quoniam de cetero ita secure te habeas ac si iam esses in regno meo » (è quella che in termini agiografici viene definita *certificatio*, l'assicurazione divina della salvezza). Al mattino Francesco racconta festante ai suoi compagni il dialogo notturno, e conclude: « ' Unde volo ad laudem eius et ad nostram consolationem et ad hedificationem proximi facere novam laudem Domini de suis creaturis... ' Et sedens cepit meditari et postea dicere: ' Altissimo, omnipotente, bon Segnore ' » [60].

Aldilà delle discussioni, spesso capziose sino al fastidio, su punti particolari di questo racconto (già si è accennato al dilemma S. Damiano-S. Fabiano, alimentato a lungo da interessi campanilistici piuttosto che scientifici) [61], la cosa che colpisce di più lo studioso è forse la facilità apparentemente priva di sforzo e di titubanze con la quale Francesco sarebbe approdato alla composizione del *Cantico*: una facilità che contrasta con la complessa strutturazione della ' lauda ' e con quella densità contenutistica, per la quale si è potuto dire che il *Cantico* riassume tutto Francesco e Francesco è tutto nel *Cantico* [62]. La sorpresa si tradurrebbe inevitabilmente in perdita di credibilità del racconto delle ' legende ', ma contro di essa milita una costatazione assai importante e ben documentabile: il *Cantico* non è per nulla una composizione all'improvviso, romanticamente interpretabile come espressione ingenua di pienezza sentimentale, ma un testo nel quale le meditazioni di una vita intera si fondono felicemente, disponendosi sulla falsariga di schemi compositivi già parzialmente messi in atto da Francesco nelle sue ' laude ' precedenti o in altre pagine dei suoi scritti.

A tale proposito sarà bene dichiarare subito che, per una lettura globale del *Cantico* e una soluzione dei suoi più scottanti nodi esegetici,

[60] *Legenda perusina*, 43.

[61] È l'autorevole e imparziale consuntivo di ESSER, *Gli Scritti...*, 160 n. 37 (« il patriottismo locale è stato più forte dell'amore per la verità storica »), che forse pensava soprattutto all'amplissimo, polemico contributo di A. TERZI, *Memorie francescane nella Valle Reatina*, Roma, A. Nardini, 1955 e alle numerose giunte seguenti (cfr. le rassegne sul *Cantico* citate), utili per la storia dei santuari francescani, assai meno per dimostrare l'affermata composizione ' reatina '; più drasticamente, Folena parla della « polemica, anzi la contesa conventuale e diocesana » (G. FOLENA, rec. a M. BIGARONI, *Il Cantico di frate Sole. Genesi del Cantico*, S. Maria degli Angeli - Assisi, La Porziuncola, 1956, in « La Rassegna della letteratura italiana » 63, 1959, 303).

[62] Nel *Cantico* c'è « tutta la storia ideale e psicologica del Santo » (A. VICINELLI, *Gli Scritti di San Francesco d'Assisi e « I Fioretti »*, Milano, Mondadori, 1955, 226); esso costituisce « l'espressione più completa e lirica, in chiave cosmica, del suo animo » (DA CAMPAGNOLA, *Introduzione* a *Scritti di Francesco d'Assisi*, in *Fonti Francescane*, 87).

è chiaramente insufficiente far leva su sottilizzazioni di carattere linguistico-grammaticale, quando rischino di forzare a fini interpretativi le valenze semantiche del volgare di Francesco [63], e assai più utile un confronto globale con gli altri scritti del santo, nei loro contenuti e nelle loro strutture compositive. Perché Francesco d'Assisi è uomo segnato da una fortissima, divorante esperienza religiosa, che sommuove e coinvolge simultaneamente la sua sensibilità nativa, la sua fantasia, la sua cultura, il suo ' linguaggio ': vive la realtà riscoprendola dall'interno, si esprime con parole, gesti, scritti che vanno ripercorsi dall'interno, e ricondotti organicamente alla storia della sua esperienza umana e religiosa. Ma se è vero che le pagine incontestabilmente più vicine al dettato di Francesco manifestano una linea compositiva che procede per illuminazioni e si struttura per associazioni, più che per schemi letterari o dottrinali astratti (si pensi al *Testamento*) [64], è altrettanto vero che certe costellazioni di pensieri associati ritornano con frequenza negli scritti di Francesco, assumendo nelle pagine di lode ed esortazione delle linee di struttura più precise e definite, che Francesco tende volentieri a riprendere e riutilizzare. Di conseguenza, molte pagine degli scritti di Francesco presentano elementi di contenuto o di struttura estremamente utili a illuminare le zone esegeticamente controverse del *Cantico*, a coglierne la logica interna, la profonda ' unità ': ovviamente, se letto nell'ottica dell'autore, non in quella pregiudiziale suggerita da postulati retorici o estetici che nulla hanno a che vedere con lui.

La ' lode di Dio ' è la nota che apre il *Cantico* nei toni solenni mutuati dai testi biblici e dalla liturgia:

> Altissimu, onnipotente, bon Signore,
> Tue so' le laude, la gloria e l'honore et onne benedictione.
> Ad Te solo, Altissimo, se konfano... [65]

[63] Ci si riferisce alla controversa interpretazione del *cum* e del *per* (sulla quale si veda riassuntivamente BAIETTO, *Un trentennio di studi...*, 58-59), la cui funzione linguistico-grammaticale andrà definita in coerenza con il pensiero di Francesco e la struttura delle sue laudi latine: ovviamente senza sminuire l'importanza dei contributi sui problemi linguistici del *Cantico*, tra i quali, oltre al già citato BALDELLI, *Il « Cantico »...*, risulta particolarmente incisivo quello di F. AGENO, *Osservazioni sulla struttura e la lingua del « Cantico di Frate Sole »*, « Lettere Italiane » 11 (1959), 397-410, che interviene anche sul testo con precise e motivate proposte.

[64] Preziose osservazioni sullo stile associativo di Francesco sono in K. ESSER, *Il Testamento di San Francesco d'Assisi*, Milano, Ed. Francescane « Cammino », 1978, 89-99 (l'originale in lingua tedesca è del 1949).

[65] Il testo è quello fornito da G. CONTINI, *Poeti del Duecento*, I, Milano-Napoli, Ricciardi, 1960, 29-34. Offrono esauriente giustificazione delle scelte testuali le edizioni critiche a cura di V. BRANCA, *Il Cantico di Frate Sole. Studio*

Alla luce di quanto abbiamo detto precedentemente sul tema ' lode ' e sullo stile compositivo di Francesco, diventa forse più agevole valutare a pieno la portata concettuale di questi versetti, collocati in apertura del *Cantico* a dichiararne il senso più profondo: Francesco rifiuta di impadronirsi di qualsiasi cosa e di asservirla a se stesso e alla propria lode — le meraviglie del creato, la sua persona vita e morte, e persino la parola — perché tutto discende dall'« Altissimu, onnipotente, bon Signore » al quale appartiene ogni cosa, e tutto deve essergli restituito, trasformandosi in una solenne liturgia di lode che risale a lui.

A sgombrare subito il terreno da possibili dubbi sulla realtà che si accampa come centrale nel *Cantico*, Francesco parte da Dio, punto di abbrivo dell'universo, ragione segreta della vita e termine unico della lode e annuncia: lode a te Dio *altissimo*, per te stesso, per quello che sei, « sanctissime, altissime et summe Deus, Pater sancte et iuste, Domine rex coeli et terrae... » (*Regula non bullata*, XXIII 1); lode a te, Dio *onnipotente*, per le tue creature, « sanctus Dominus Deus solus, qui facis mirabilia » (*Laudes Dei Altissimi*, 1); lode a te, Signore *buono*, perché « tu es bonum, omne bonum, summum bonum, Dominus Deus vivus et verus » (*Laudes Dei Altissimi*, 3), che riempi di benefici le tue creature, che in Cristo hai assunto « la carne della nostra fragile umanità » e sei morto per noi... I tre aggettivi iniziali del *Cantico* non sono quindi una serie casuale, stereotipa di appellativi, ma i poli della meditazione teologica di Francesco, oscillante in continuazione fra l'abisso misterioso della realtà divina, lo sforzo gioioso di coglierne il riflesso nella bellezza e potenza del creato, la meditazione dell'amore che si rivela in Cristo e nei benefici della creazione e fa appello all'uomo. Come di consueto, la risposta di Francesco è immediata:

> Tue so' le laude, la gloria e l'honore et onne benedictione.
> Ad Te solo, Altissimo, se konfano... [66]

Questi due versetti, anch'essi variamente tormentati dalla critica, sono da leggere in stretta unione con il primo, col quale concorrono nell'allineare tre nuclei concettuali (*Dio* altissimo, sommo, onnipotente, buono...; a lui *appartiene* ogni bene; a lui ogni bene deve essere *reso*)

delle fonti e testo critico, Firenze, Olschki, 1950; M. CASELLA, *Il Cantico delle Creature. Testo critico e fondamenti di pensiero*, « Studi Medievali » 16 (1943-50), 102-134 (diversamente da Branca, conserva al *Cantico* la coloritura linguistica umbra attestata dal cod. 338 della Bibl. Comunale di Assisi, seguito in questa scelta da Contini).

[66] Propone convincentemente *konfane* per *konfano*, AGENO, *Osservazioni sulla struttura...*, 401-402. 405.

che si inseguono con frequenza negli scritti di Francesco, coagulandosi a più riprese fra loro quasi per forza necessitante di associazione, e ricevono la formulazione più completa e più chiara in un passo della *Regula non bullata* (« *Et omnia bona Domino Deo Altissimo et summo* reddamus et *omnia bona ipsius esse cognoscamus* et de omnibus ei gratias referamus, a quo cuncta procedunt. Et ipse altissimus et summus, solus verus Deus *habeat et ei reddantur et ipse recipiat omnes honores* et reverentias, *omnes laudes et benedictiones*, omnes gratias et *gloriam, cuius est omne bonum*, qui solus est bonus » XVII 17-19), mentre la messe più densa di incontri letterali col testo del *Cantico* è nell'orazione delle *Laudes ad omnes horas* (« *Omnipotens*, sanctissime, *altissime* et summe Deus, omne bonum, summum bonum, totum bonum, qui solus es *bonus, tibi* reddamus omnem *laudem*, omnem *gloriam* omnem gratiam, omnem *honorem, omnem benedictionem* et omnia bona »). Questi ed altri passi degli scritti di Francesco [67], legati fra loro da una consonanza tanto profonda ed evidente di contenuti e da una serie così ricca di coincidenze letterali, significano che la ' lode ' (con le sue varianti sinonimiche) spetta solo a Dio, senza eccezioni di sorta, e ciò sembra confermato vorrei dire statisticamente dalle concordanze verbali degli *Opuscula* approntate dal p. Boccali: dove risulta che i termini *laus* e derivati (*laudabilis, laudare*, nelle varie occorrenze) sono usati sempre ed esclusivamente in riferimento a Dio, non eccettuati i quattro casi in cui il termine *laus/laudes* significa ' componimenti di lode ' o si riferisce alla parte omonima dell'Ufficio divino [68]. Di fronte a tanto rigore

[67] Si veda, ad esempio, *Admonitiones*, VII 4; XVIII 2; *Officium Passionis* I 1 (benedizione conclusiva). La forza di questi passi è esaltata dal loro risvolto negativo: « Et firmiter sciamus, quia non pertinent ad nos nisi vitia et peccata » (*Admonitiones*, XVII 7), cioè il *male morale*, che appartiene totalmente all'uomo e non può essere ' reso ' al Signore né diventare sua lode. Non ha tenuto presente questa distinzione capitale L. Spitzer, quando osservava che nel *Cantico* « una dicotomia significativa sembra aprirsi con la lassa X: *Laudato si, mi Signore, per quelli che perdonano*; la quale suggerisce che il Signore non può essere lodato per quelli che non perdonano » (L. SPITZER, *Nuove considerazioni sul Cantico di Frate Sole*, « Convivium » 23, 1955, 263-264): affermazione davvero sorprendente, che chiederebbe a Francesco di lodare Dio per il non-perdono, cioè evangelicamente *per* il peccato (comunque si sciolga il senso della preposizione, sarebbe sempre una bestemmia), e in presenza di questa limitazione parla di « dualismo morale », « armonia della *musica mundana*... crudelmente spezzata », « enorme contrasto tra la prima e la seconda parte del nostro inno » (*ibi*, 264). Non si può negare che i forse troppo ammirati interventi di Spitzer sul *Cantico* (ora riuniti in L. SPITZER, *Studi italiani*, a c. di C. Scarpati, Milano, Vita e Pensiero, 1976, 43-70) appaiano alquanto datati, e non di rado sordi al mondo spirituale di Francesco.

[68] Cfr. BOCCALI, *Concordantiae verbales...*, 520-522 (omettendo dal nostro camputo i lemmi riferibili agli scritti di S. Chiara, il repertorio segnala: *laudabilis*, 3 volte; *laudo*, 14 volte; *laus*, 20 volte, tra le quali significano ' componimento di

per il quale Contini, sia pure in forma attenuata e traslata, ha parlato di « integralismo teologico » [69] e che dimostra in Francesco una consapevolezza concettuale ed espressiva di ben altra rilevanza che le piccole mende del suo latino, non sarà più una pignoleria osservare che quando il Celano parla di « laudes » di Francesco alle virtù o alla madre di Dio (« in laudibus quas de virtutibus fecit », « peculiares illi persolvebat laudes » [70], *Vita secunda* 189. 198), il suo discorso sarà componibile con le intenzioni di Francesco solo prendendo il termine nella sua stretta accezione retorico-letteraria di ' laudi ', giacché i due componimenti di Francesco che corrispondono a quegli accenni, la *Salutatio Virginis* e la *Salutatio virtutum*, ignorano totalmente il termine ' lode ' a favore di un uso iterativo di formule di ' saluto ' (« Ave Domina... Ave Palatium »; « Ave regina sapientia... Domina sancta paupertas, Dominus te salvet ») [71].

Un solo passo degli scritti di Francesco parla della ' lode ' dell'uomo, ed è un versetto ripreso letteralmente dal Salmo 117, 14 e inserito nel mattutino d'Avvento dell'*Officium Passionis Domini*: « Fortitudo mea et *laus mea, Dominus*, et factus est mihi in salutem » [72]. Ma qui, è evidente, Francesco entra con le parole del salmista in quel cerchio che costituisce l'anima più segreta della sua visione religiosa, della sua predicazione, e in ultima conclusione dello stesso *Cantico*: « Nihil ergo de vobis retineatis vobis, ut totos vos recipiat qui se vobis exhibet totum » (*Ep. toti Ordini*, 29). Dio si è dato tutto all'uomo, è diventato « omnia divitia nostra asufficientiam », come dice con commovente efficacia nella sua approssimazione grammaticale il testo autografo delle *Laudes Dei altissimi*, e da Dio tutti i beni, dunque anche la ' lode ', sono scesi per amore ad arricchire l'uomo, creato da Dio « ad imaginem dilecti Filii sui secundum corpus et similitudinem secundum spiritum » [73], ma caduto per sua colpa fino a rendersi indegno anche solo di nominare il suo Signore:

> et nullu homo ène dignu Te mentovare.
> Laudato sie, mi' Signore, cum tucte le Tue creature,
> spetialmente messor lo frate Sole,
> . . . . . .
> Laudato si', mi' Signore, per sora Luna e le stelle...

Chi fosse in grado di chiarire esaurientemente il rapporto fra i quattro versetti iniziali del *Cantico* e la prima lassa introdotta dal « Laudato si' », avrebbe avviato a conclusione anche l'annosa, intricatissima discussione sul valore da attribuire al *cum* (assieme? per mezzo?) e al *per* (a causa di? *propter... quod*? da? attraverso?...), e con essa buona parte dei problemi ermeneutici del *Cantico* [74]. Limitandoci per ora a convogliare le indicazioni emerse dalla nostra indagine sul blocco unitario dei primi tre versetti, già esaminati a lungo, ne consegue quasi necessariamente questa argomentazione: se i rilievi su Dio unico destinatario della lode, come confermano *Opuscula* e fonti antiche, sono davvero stringenti, e soprattutto se l'indicatività delle concordanze — statisticamente univoche — non è un'opinione, si dovrà concludere che in aper-

lode ' le occorrenze di *Regula non bullata*, III 3 e XXI 1, e si riferiscono alla parte omonima dell'Ufficio divino quelle di *Regula non bullata*, III 10 e *Regula bullata*, III 3). *Laudare* e *laude* del *Cantico* sono catalogate a parte (cfr. p. 527). I testi in più recati dalla ed. Esser confermano pienamente il quadro: ai frati di Francia il santo scrive: « ut visis litteris iubilarent, *laudes Deo Trinitati dicentes...* » (Esser, *Scritti...*, 598) e nella importante *Exhortatio ad laudem Dei*, la cui autenticità è stata rivendicata dallo stesso p. Esser con solidi argomenti, Dio e l'Agnello è degno di ricevere *laudem* (2 volte, vv. 2. 15), l'invito *laudet* (v. 9) e *laudate* (7 volte, vv. 3. 5. 6. 10. 12. 13. 14) ha per oggetto solo Dio (cfr. K. Esser, « *Exhortatio ad laudem Dei* ». *Ein wenig beachtetes Loblied des hl. Franziskus*, « Archivum Franciscanum Historicum » 67, 1974, 3-17; Id., *Scritti...*, 332-340).

[69] Cfr. G. Contini, *Filologia ed esegesi dantesca*, in *Varianti e altra linguistica*, Torino, Einaudi, 1970, 426 (« il versetto francescano *Tue so' le laude, la gloria e l'honore...* costituisce un sistema fluviale di cui Dante ha, per così dire, ricostruito e separato gli affluenti, assegnando la *gloria* a Dio, l'*onore* agli uomini, la *lode* anche alla mediazione verso Dio. Di fronte, se mi si passa il traslato, all'integralismo teologico di Francesco sta la mondanità discretiva del Dante della *Commedia* »: conferma autorevole a quella distanza di Francesco dall'umanesimo letterario, di cui si è parlato sopra).

[70] *Vita secunda*, 189. 198. Mentre il primo testo si riferisce certamente alla *Salutatio virtutum*, della quale il Celano cita per intero la prima frase (cfr. Esser, *Gli Scritti...*, 553), nel secondo testo la citazione non è sicura (*ibi*, 545).

[71] All'ipotesi, più volte avanzata, che le due ' laude ' costituissero originariamente un'unità, risponde negativamente Esser, *Gli Scritti...*, 551-552.

[72] *Officium Passionis*, 4 *Mat.* 3. Anche in questo salmo, l'invito alla lode universale (« Laudent illum caeli et terra * mare et omnia reptilia in eis » 6; cfr. *Sal* 68, 33).

[73] *Admonitiones*, V 1. Ritorneremo più volte sul testo di questa ammonizione, dove Francesco scova argomenti estremi contro la superbia dell'uomo (« Et etiam daemones non crucifixerunt eum, sed tu cum ipsis crucifixisti eum et adhuc crucifigis delectando in vitiis et peccatis. Unde ergo potes gloriari? » V 3-4), per concludere, sulla falsariga della « perfetta letizia » e del *Cantico*, « in hoc possumus gloriari, in infirmitatibus nostris et baiulare quotidie sanctam crucem Domini nostri Jesu Christi » (V 8).

[74] L'attribuzione di una funzione strumentale (con varie sfumature) alle particelle *cum - per* ribadisce nel *Cantico* la centralità di Dio, da cui tutto discende e a cui tutto ritorna; per contro, l'interpretazione analogico-comitativa dell'oggetto (*cum*) e causale (*per*) tende a spostare l'attenzione sulle creature, benché gli interpreti in genere si premurino di sottolineare che ogni lode alle creature torna a lode del Creatore, e lo stesso Foscolo Benedetto riconosca che « era l'elogio più alto che si potesse fare della creazione quello di farle pronunciare l'elogio di Dio » (Foscolo Benedetto, *Il Cantico...*, 46).

tura del *Cantico* Francesco non fa che ribadire con forza (« tue so'... », « ad te solo... ») l'inscindibilità del binomio Dio-lode, confermando il rifiuto deciso, nella parola come nella vita, di stornare in qualche modo la ' lode ' sull'uomo o comunque su persone o realtà diverse da Dio [75]. Di riflesso, far leva sulla frase controversia « Laudato sie, mi' Signore, *cum* tucte le tue creature » per leggere il *Cantico* come un inno di lode che ha *per oggetto* le creature, sia pure in forma subordinata a Dio e a lui ordinata, significa introdurre nel pensiero di Francesco un cambio di prospettive brusco, non adeguatamente motivato, con riscontri sistematicamente di segno opposto in tutti gli altri suoi scritti [76].

Il tutto, evidentemente, orienta con forza verso una lettura del *Cantico* come lode di Dio ' in unione ' o ' per mezzo ' delle creature; e l'esigenza acquista forza ben maggiore, se si legge il verso « et nullu homo ène dignu te mentovare » come « cerniera strutturale » tra i versi precedenti e quelli seguenti, proposta negata energicamente e non a caso da Contini, che è tornato all'interpretazione tradizionale (*cum* con valore di ' così come ', sulla scorta di Casella; *per* con valore causale) [77]. Eppure solo una lettura ' legata ' delle prime due lasse del *Cantico* sembra potersi comporre con i rilievi stringenti emersi finora sul tema della ' lode ': se questa appartiene e deve essere resa solo a quel Dio « altissimo, onnipotente, buono » che l'uomo è indegno perfino di nominare, saranno tutte le creature ' sorelle ', le quali « secundum se serviunt, cognoscunt et obediunt Creatori suo melius quam tu » (*Admonitiones*, V),

[75] Sulla connessa questione esegetica del titolo, « se *Solis* e *creaturarum* sia genitivo soggettivo o oggettivo (*lodanti* o *lodate*) », interviene correttamente G. Sabatelli, affermando che « tramite o agente, le creature non sono il fine del *Cantico*, che è concepito come preghiera, ne uscirebbe frustrata l'intenzione e saremmo costretti a rinunciare a capire come una *actio liturgica* termini nelle creature » (SABATELLI, *Studi recenti...*, 9).

[76] La tentazione ricorrente tra i critici di arrogarsi qualche libertà interpretativa, invocando una assunzione non controllata né pienamente consapevole dello strumento linguistico da parte di Francesco (per il *cum*, cfr. GETTO, *Francesco d'Assisi e il « Cantico... »*, 53), sembra contraddire la prassi linguistica del santo, che concordanze verbali e fonti biografiche ci dimostrano attentissimo nell'evitare termini o espressioni in contrasto con la sua visione religiosa (oltre a quanto già osservato sull'*Officium Passionis*, si veda ad es. *Vita secunda*, 45. 169, coi luoghi paralleli delle altre ' legende '). « Nella predicazione e negli scritti di Francesco non c'è niente di casuale né di superfluo » (FERRARI, *Gli scritti di san Francesco...*, 35).

[77] Richiamandosi, qui come in altri punti del suo discorso, a G. DE ROBERTIS, *Il Cantico delle Creature*, in *Studi*, Firenze, Le Monnier, 1944, 17-23, Contini afferma che il v. 4 « si lega non con quanto segue ma con quanto precede » (CONTINI, *Poeti del Duecento*, I, 31). Tuttavia il legame col verso seguente pare ribadito dall'antitesi *nullu homo - tucte le tue creature* (e dal chiasmo, strutturalmente non irrilevante, *nullu - mentovare - laudato - tucte*).

a intervenire per colmare non tanto l'indegnità assoluta, contraddetta da troppi testi biblici e francescani, quanto l'insufficienza dell'uomo, lodando per lui e insieme a lui il creatore « che fa meraviglie » [78].

Questa linea interpretativa globale che punta più sulla dialettica interna al pensiero e alle laudi di Francesco che sullo sforzo — forse vano — di definire per esclusiva via linguistico-grammaticale e una volta per tutte il senso del *cum* e del *per*, icasticamente definite da Folena « terribili preposizioni », era stata suggerita a suo tempo con chiarezza dallo stesso critico, che per anni ha seguito con raro equilibrio il dibattito sul *Cantico* dalle pagine de « La Rassegna della letteratura italiana ». Proprio il Folena, recensendo il noto saggio di G. Getto, auspicava che « per qualche anno o decennio non si discutesse più sul significato di quelle terribili preposizioni francescane, in modo che si operasse una necessaria decantazione, che tutto il possibile e l'impossibile è stato ormai detto su questi punti », e suggeriva che per uscire dalla selva « così fitta di pruni esegetici e grammaticali, ... l'unica via di scampo è forse quella di leggere e rileggere i testi, interrogandoli con pazienza » [79]. Ritornando allora al contesto degli scritti di Francesco, la linea di lettura suggerita per le prime lasse del *Cantico* mi pare possa essere avvalorata dal confronto con una splendida pagina della *Regula non bullata* che spesso è stata accostata al *Cantico* [80] per una frase che coincide quasi letteralmente col versetto 4, ma che risulta ben più illuminante se ripercorsa nella completezza del suo movimento interno: noi *ringraziamo* te, « omnipotens, sanctissime, altissime et summe Deus », per te stesso, per i doni della creazione, per le meraviglie della redenzione; « *et quia nos omnes miseri et peccatores non sumus digni nominare te* » (è il versetto 4 del *Cantico*, quasi alla lettera), preghiamo Gesù Cristo tuo Figlio, Maria sua madre, gli angeli e i santi « ut, *sicut tibi placet*, pro

[78] Sul *Cantico* come risposta implicita alla teoria catara della negatività della natura, cfr. K. ESSER, *Franziskus von Assisi und die Katharer seiner Zeit*, « Archivum Franciscanum Historicum » 51 (1958), 245-250; ID., *Der Hl. Franziskus und die religiösen Bewegungen seiner Zeit*, in *San Francesco nella ricerca storica...*, 95-123 (ma qualche spunto va attenuato); R. MANSELLI, *Rassegna di storia francescana*, « Rivista di storia e letteratura religiosa » 1 (1965), 122-125; ID., *San Francesco*, 317-319.

[79] G. FOLENA, rec. a GETTO, *Francesco d'Assisi e il « Cantico... »*, « La rassegna della letteratura italiana » 63 (1959), 299. In coerenza con l'interpretazione del genitivo *creaturarum* (cfr. sopra, n. 75), qui si ribadisce solo che sarà doveroso per il *cum* escludere il valore ' e insieme con te siano lodate... ', pena il rischio di attribuire a Francesco un *hapax legomenon* in contrasto con la totalità dei luoghi paralleli esterni (*laus, laudabilis, laudare*) e interni (*tue so'..., ad te solo...*).

[80] Cfr. FOSCOLO BENEDETTO, *Il Cantico...*, 61; BRANCA, *Il Cantico...*, 94; GETTO, *Francesco d'Assisi e il « Cantico... »*, 50.

his *tibi gratias referant* summo vero Deo, aeterno et vivo »[81]. Mutano i protagonisti di questa lode a Dio che colma l' ' indegnità ' dell'uomo, ma sostanzialmente identico è il movimento interno alle due preghiere di Francesco, che da una parte per ringraziare il Signore « sicut *ei* placet » fa appello a Cristo e ai cori celesti, dall'altra per lodarlo non indegnamente chiama a raccolta il coro universale delle creature, che portano « significatione » di lui e sono per i viventi strumento inesauribile della sua bontà provvidente. Pur senza accettare l'ipotesi estrema che nel *Cantico* « il lodante sia lo stesso Dio che è lodato », in analogia a una ben nota forma biblica di passivo con Dio soggetto sottinteso, e che quindi la lauda francescana esprima l'urgenza che spinge l'uomo « a desiderare che Dio lodi se stesso » attraverso il creato[82], ritengo che da una recente indagine di G. Pozzi esca giustamente illuminata non solo la convergenza sostanziale tra il passo citato della prima Regola e il *Cantico* (a cominciare dall'equivalenza biblica *gratias agere - laudare*)[83], ma soprattutto la centralità di Dio nell'evento della lode quale si configura nel testo volgare: perché da lui tutto discende, a lui tutto appartiene, per lui le creature nel loro essere e nel loro agire sono atte a divenire sua ' lode '.

Avrebbe dunque colto nel segno Tomaso da Celano quando, superati d'un balzo i problemi legati alla struttura grammaticale del testo, scriveva che Francesco già vicino al transito « invitabat etiam omnes creaturas ad laudem Dei, et per verba quaedam quae olim composuerat, ipse eas ad divinum hortabatur amorem »[84], sottolineando quindi la funzione di ' giullare del creato ' svolta da Francesco e suggerendo agli esegeti che la formula iterata « laudato si'... per » è in sostanza l'equivalente passivo (complice l'apostrofe diretta a Dio, se non anche esigenze ritmiche) del biblico e più diretto « laudate, sol et luna... », e di conseguenza il significato del *per* andrà cercato nell'area semantica che dalla funzione d'agente (= da), decisamente affermata da L. Foscolo Benedetto[85], in ambito romanzo si allarga quasi insensibilmente ad una valenza strumentale, come fra tanto appassionato e spesso cavilloso dibattere ha concretamente mostrato, allegando i testi, A. Viscardi[86].

A questa funzione largamente strumentale del *per*, che ritengo la più coerente col senso globale della lauda di Francesco ed è contestualmente affiancata da una triplice occorrenza di *per* con stretto valore di strumento (« et allumini noi *per lui* » 7; « *per lo quale* e le Tue creature dai sustentamento » 14; « *per lo quale* ennallumini la nocte » 18; per contro, l'accezione causale è certa solo in « perdonano *per lo Tuo amore* » 23), non è da escludere che nel *Cantico*, nato e usato da Francesco come preghiera, si aggiungano echi o lontane influenze del linguaggio liturgico, sulla linea di quella dossologia del Prefazio « *per quem* maiestatem tuam *laudant* angeli » che da Pagliaro è stata giudicata decisiva a dirimere la questione esegetica della lauda volgare, stante la compresenza parallela del *laudare* e del *per*[87]. E qui allora si può suggerire

[81] Cfr. *Regula non bullata*, XXIII 1-6. La forza di questa pagina parallela, dove all'affermazione « non sumus digni nominare te » si accompagna un'occorrenza multipla del nome di Dio (ben 7 volte nel cap. XXIII), induce a non intendere il *mentovare* di *Cantico*, 4 in senso troppo tecnicistico e ristretto, né a vedere nel versetto « la precisa intenzione di non assumere il suo nome » (Sabatelli, *Studi recenti...*, 10; l'assenza del nome di Dio nel *Cantico* è compensata dalle occorrenze negli autografi, 2 nella *Epistola fratri Leoni*, 4 nelle *Laudes Dei Altissimi*).

[82] G. Pozzi, *Dittico per S. Francesco*, « Versants », n. 1 (1981), 14 (su l'identità del lodante, 9-17).

[83] Cfr. Pozzi, *Dittico...*, 12-14; a sfondo, l'equivalenza dei termini biblici benedire-lodare-glorificare quando sono riferiti a Dio (9-10).

[84] *Vita secunda*, 217 (così anche a conclusione del racconto della ' certificatio ': « Laudes de creaturis tunc quasdam composuit et eas utcumque ad creatorem laudandum accendit », 213). Che gli accenni equivalenti della *Vita prima* siano fatti in presenza del testo del *Cantico* (cfr. nn. 58, 80-81, 109, 115), credo risulti con chiarezza da una serie di derivazioni letterali, talora addirittura esclusive: « vos protegit *et gubernat* » (*Vita prima*, 50 = *Cantico*, v. 21; *Mt* 6, 26 e *Lc* 12, 24 hanno *pascit*; « tua... providentia *gubernat* » di *Sap* 14, 3 è riferito ai naviganti); « De amore quem propter Creatorem *in omnibus creaturis* habebat » (80 = v. 5); « Sicut enim tres pueri.., sic et iste vir, spiritu Dei plenus, *in omnibus* elementis et *creaturis* creatorem omnium ac gubernatorem *glorificare, laudare* ac *benedicere* non cessabat » (80 = vv. 2. 5); « ... terram et ignem, *aerem et ventum...* ad divinum monebat amorem » (81 = vv. 12-13); *aere* è assente nelle fonti bibliche più indiziate del *Cantico*, *vento* vi occorre nel raro ebraismo *spiritus Dei*, *Dan* 3, 65, *spiritus procellarum*, *Sal* 48, 8; il binomio, del quale l'occorrenza biblica più prossima è forse « *spiritum* aut citatum *aerem* » di *Sap* 13, 2 deriva dunque dal *Cantico*).

[85] Cfr. Foscolo Benedetto, *Il Cantico...*, 31-46. Il saggio dell'illustre studioso rimane tuttora il più ricco e suggestivo contributo alla lettura del *Cantico*, nonostante la discussa interpretazione del *per* e le opinabili (anche per chi scrive) proposte su fasi e luogo di composizione: « ma ridurre a codeste questioni il lavoro del nostro studioso significa sminuirlo e fraintenderlo » (E. Bonora, *Luigi Foscolo Benedetto*, « Giornale storico della letteratura italiana » 84, 1967, 158).

[86] Cfr. A. Viscardi, rec. a Foscolo Benedetto, *Il Cantico...*, « Studi Medievali » 14 (1941), 155-59. Sorprende, dopo la lunga serie di esempi che illustrano il complesso valore del *per*, oscillante « dall'agente allo strumento », e l'aggiunta di due soli esempi antico-francesi di chiaro e forse esclusivo senso causale (p. 159), la conclusione dello studioso sul *Cantico* (« si ha proprio l'impressione che qui si debba riconoscere quella particolare sfumatura del *per* strumentale che si risolve nel causale », 160), passata nelle rassegne francescane, ma nella quale il valore causale pare reintrodotto in vista di quel « naturalismo mistico » che a detta del critico costituisce « il centro lirico del canto » (162).

[87] Cfr. A. Pagliaro, *Il Cantico di Frate Sole*, in *Saggi di critica semantica*, Messina-Firenze, D'Anna, 1953, 201-222 (ma specialmente, 212-217). Giudicata « inattaccabile » la tesi di Benedetto limitatamente all'uso del *per* nell'italiano an-

una suggestione più complessa derivabile al *Cantico* da un altro testo liturgico, del quale pure si può forse discutere l'incidenza nel caso specifico, non certo la conoscenza da parte di Francesco, e cioè la dossologia conclusiva del canone romano (« *Per* ipsum et *cum* ipso et in ipso est *tibi* Deo Patri *omnipotenti*, in unitate Spiritus Sancti, *omnis honor et gloria*, per omnia saecula saeculorum »), dove alcune precise coincidenze letterali con i primi versi della lauda volgare sono precedute dalla coppia di particelle *per - cum* in stretta associazione testuale e semantica: precedente illustre, che dovrebbe se non altro suggerire una lettura complementare, analogica, o comunque non divergente del *cum* e del *per* all'interno del *Cantico* [88], dove l'uomo innalza la voce al suo Signore ' in unione ' e ' per mezzo ' delle creature sorelle, realizzando una sinfonia liturgica di lode analoga al coro universale che Francesco trovava nelle sue fonti bibliche e alla ' azione di grazie ' che la Chiesa militante rende al Padre in unione con Cristo e la corte celeste. Le indubitabili e frequenti sottolineature della bellezza, varietà, utilità delle creature, sulle quali (aldilà delle motivazioni linguistiche) hanno insistito e insistono i critici per avallare l'interpretazione causale del *per*, non sono sufficienti per indurre ad abbandonare quel rigoroso centralismo per il quale Dio, principio di ogni cosa, è anche causa e ragione universale della lode e gratitudine dell'uomo, come Francesco scrive con estrema chiarezza in una pagina già citata, dove il sinonimico *gratias agere* si dispone, analogamente al *laudare* del *Cantico*, fra Dio e le sue creature:

tico (204-205), Pagliaro la esclude per motivi di coerenza strutturale (205-208), ed esclude come « estranea al momento poetico » del *Cantico* l'interpretazione causale (208-212), per proporre una lettura del *cum* con valore « comitativo... dell'oggetto » (217), e di *per* con una funzione « localistico-mediana » che « determina l'oggetto immediato di un'azione diretta ad altro oggetto » (216), col sottinteso di derivazione liturgica che « la lode deve arrivare a Dio ' attraverso ' le sue creature, cioè, la lode rivolta alle sue creature è lode del Signore » (216): dove sono chiari i punti di distanza dalla linea interpretativa suggerita in questa sede, e la responsabilità attribuita alle fonti liturgiche pare eccessiva. Vale in generale per i testi biblici e liturgici l'affermazione di un noto biblista, per il quale « non si tratta di isolare necessariamente fonti dirette: Francesco... riceveva i suoi temi attraverso la mediazione dell'uso liturgico, egli respirava un'atmosfera biblica » (G. RAVASI, *« Cantico delle creature » e salmi della creazione*, in AA.VV., *Parola di Dio e Francesco d'Assisi*, Assisi, Cittadella Editrice, 1982, 76).

[88] Passa, ad esempio, dalle creature « lodate » alle creature « lodanti », dal *cum* comitativo dell'oggetto sulla scorta di Pagliaro al *per* con funzione d'agente GETTO, *Francesco d'Assisi e il « Cantico... »*, 53-59. Un rinvio alla conclusione del canone romano in rapporto alle preposizioni *cum - per* è in C. DEL POPOLO, *Ad te, solo Altissimo, se konfano*, « Giornale storico della letteratura italiana » 94 (1977), 162-163, dove però non convince l'utilizzazione di questo e altri testi biblico-liturgici per provare che il « solo Altissimo » del v. 3 è Cristo.

« Omnipotens, sanctissime, altissime et summe Deus, pater sancte et iuste, Domine rex caeli et terrae, *propter temetipsum gratias agimus tibi*, quod per sanctam voluntatem tuam et per unicum Filium tuum cum Spiritu Sancto creasti omnia spiritualia et corporalia » (*Regula non bullata*, XXIII 1). Non dunque ' ti lodiamo a causa delle cose che hai creato ', ma ' ti lodiamo e ringraziamo *per te*, perché hai voluto creare tutte le cose ». Se l'intero discorso critico sul *per*, come pare a non pochi, è più di sfumature che di sostanza, credo sia doveroso privilegiare, e per l'oggetto e per la causa della lode, le sfumature suggerite dall'umile, attentissimo Francesco [89].

Contro questa linea esegetica, bisogna pur dirlo, si sono orientati negli ultimi decenni alcuni tra i più autorevoli e benemeriti studiosi del *Cantico*, da Contini a Baldelli, ricondotti al *per* causale da motivazioni diverse, oltre che da insoddisfazione nei confronti delle altre soluzioni proposte. Ma proprio la posizione di Contini denuncia la difficoltà di risolvere il problema con strumenti puramente linguistici: perché l'illustre studioso, mentre formula precise obiezioni di tipo linguistico contro chi interpreta il *per* con funzione di agente (Foscolo Benedetto) o con valore di ' propter... quod ' (Casella), contemporaneamente si limita a citare l'interpretazione strumentale (Della Giovanna), alla tesi ' localistico-mediana ' di Pagliaro oppone una riserva di natura teologica (« Sta bene la compresenza di *laudare* e *per*: ma come è concepibile un uso esteso ed altri enti che il Mediatore eminentemente attivo? »), e quanto al « tradizionale *per* causale », afferma che ad esso è tornato « giustamente » G. De Robertis [90], lasciando quindi intendere di ritenere dimostrativa l'argomentazione di quest'ultimo, che invece si appoggia a motivazioni esegetico-strutturali opinabili e comunque non perentorie (*Canticum creaturarum* con genitivo oggettivo, « creature lodate »; dubbio « sulla ragionevolezza » di ricercare le fonti letterario-bibliche del *Cantico* ai fini interpretativi; aggettivazione e determinazioni delle creature con l'interpretazione causale « tornano... a più lode del Signore »...), e

[89] Particolare importanza, all'interno del dibattito, riveste la posizione delle antiche fonti biografiche, che però non è univoca e quindi non decisiva: comunque si veda FOSCOLO BENEDETTO..., 151-155; L. CELLUCCI, *Il ' cum ' e il ' per ' nel Cantico di frate Sole*, « Cultura neolatina » 2 (1942), 253-259; ENGLEBERT, *Saint Francis...*, 442-445. Tuttavia, osserva bene N. Sapegno che « i più antichi lettori del cantico francescano... solo concordano tutti nel sottolineare il carattere rigidamente teocentrico della laude » (N. SAPEGNO, rec. a PAGLIARO, *Saggi di critica semantica*, in « Giornale storico della letteratura italiana », 72, 1955, 66).

[90] CONTINI, *Poeti del Duecento*, I, 31 (il rinvio è al già citato DE ROBERTIS, *Il Cantico...*, 17-23).

a « ragioni filologiche » frettolosamente imprecise [91]. Analogamente, anche un linguista della forza di Baldelli è costretto a definire « angoscianti » i problemi che ci stanno occupando, e finisce a sua volta col motivare la scelta del *per* causale attraverso ragioni non strettamente linguistiche, ma culturali e strutturali: solo l'interpretazione causale, infatti, illuminerebbe la funzionalità interna della « novità compositiva più vistosa del *Cantico* », le serie aggettivali, sostantivali e verbali riferite alle creature (« sia lodato il Signore *a causa* della luna e delle stelle, in quanto luminose e preziose... »), mentre nelle altre interpretazioni proprio quella novità rischierebbe di far apparire « meramente glossatoria » la struttura del *Cantico* di fronte ai suoi modelli biblici [92]. A sciogliere la difficoltà basterà temperare quanto G. Pozzi, in linea con la sua ipotesi del « Dio autolodantesi », oppone alla spiegazione di Baldelli, osservando che gli epiteti del *Cantico* « sono predicati diretti non già alla lode della creatura, bensì alle ragioni per cui Dio è atto a lodare se stesso nel creato » [93]: diciamo piuttosto, alle ragioni per cui le creature, che riflettono verità potenza e amore del Signore, sono atte a soccorrere l'uomo nel lodare l'autore del creato.

In conclusione, se l'indagine linguistico-grammaticale da sola non può arrivare a soluzioni decisive per l'insufficienza o l'ambiguità dei dati a disposizione degli studiosi, il ricorso al pensiero e ai testi paralleli dell'autore diventa non solo importante, ma obbligato: e allora tutto lascia pensare che il largo appello a cieli, terra, mare, esseri viventi, che sulla scorta di ben noti modelli biblici scandisce tante pagine di lode confezionate da Francesco (si veda l'*Exhortatio ad laudem Dei*, le *Laudes ad omnes horas*, l'*Epistola ad fideles* II, 61-62, oltre ai salmi dell'*Officium Passionis* citati più avanti), trovi splendidamente nel *Cantico* una ' variatio ' più di forma che di sostanza, e debba essere inteso dentro una gerarchizzazione discendente da Dio ai cieli incorruttibili alla natura e all'uomo, dal quale parte l'invito alla lode e quindi il movimento ascendente che trasforma l'intera creazione, e con essa l'uomo, in lode del creatore.

[91] Tale è innanzitutto, tra le « ragioni filologiche » che per De Robertis avvalorano la tesi del *per* causale, la « nessuna difformità di costrutti » che si riscontrerebbe nell'uso del *per* all'interno del *Cantico*, « e dove al Benedetto piacerebbe intendere secondo il *par* francese, e dove non si potrebbe intendere che nel solo significato causale (*per loi*, due volte *per lo quale, per lo tuo amore*) » (De Robertis, *Il Cantico...*, 20): coincidenza nel valore causale contraria all'evidenza dei testi citati, tre dei quali esprimono indubitabilmente significazione strumentale (così anche Pagliaro, *Il Cantico...*, 202 n. 3).

[92] Cfr. Baldelli, *Il « Cantico »...*, 92-94.

[93] Pozzi, *Dittico...*, 14.

Perché anche l'uomo, sia pure in posizione meno centrale di quanto vorrebbe chi l'ha definito « il protagonista vero della composizione francescana » [94], è attivamente presente nel *Cantico*, non solo come ' giullare di Dio ', annunciatore e animatore della lode del creato, ma anche come vera e propria ' lode ' del suo Signore:

> Laudato si', mi' Signore, per quelli ke perdonano per lo Tuo amore, et sostengo infirmitate et tribulatione...

Stando al racconto della *Legenda perusina*, sempre affiancata dallo *Speculum perfectionis*, questa lassa sarebbe stata aggiunta a *Cantico* già ultimato, in occasione di un violento dissidio tra il podestà e il vescovo di Assisi [95], e analoga origine avrebbe avuto la lassa di ' sorella morte ', composta quando al santo fu svelata la gravità estrema del suo stato fisico e l'imminenza del trapasso [96]: notizie sulle quali si è aperto il solito ventaglio di posizioni, che dall'accettazione totale del racconto passa per fasi intermedie al suo rifiuto come semplice amplificazione agiografica, in un contesto di discussioni complicato da interferenze con un altro scottante quesito, quello dell' ' unità ' del *Cantico* e conseguentemente del suo valore poetico. Accantonando subito il secondo problema, che non di rado ha orientato con pregiudizi retorico-estetici la soluzione del primo, e richiamando i criteri enunciati in apertura di indagine, personalmente ritengo prudente se non doveroso attenersi al racconto delle antiche ' legende ', a meno che non si presentino ragioni positive e specifiche per abbandonare o temperare certe affermazioni [97].

In effetti, se si accetta senza riserve la versione dei fatti proposta dalla *Legenda perusina* e dallo *Speculum*, non solo l'uomo nella prima

[94] Getto, *Francesco d'Assisi e il « Cantico... »*, 48. Ne deriva, in omaggio a questa cronologia e gerarchia ' ideale ', che il tema delle creature è « un'aggiunta » ardita, che crea inevitabilmente all'interno del *Cantico* « fratture e oscillazioni » (49-50; ma le altre laudi di Francesco smentiscono tale arditezza e novità).

[95] Cfr. *Legenda perusina*, 44; *Speculum perfectionis*, 101.

[96] Cfr. *Legenda perusina*, 100; *Speculum perfectionis*, 123. Alla luce convergente di questi testi e delle osservazioni fatte sopra (n. 84), una trasparente allusione alla lassa di sorella morte è già nel racconto di *Vita prima*, 109 (« vocavit ad se duos fratres et suos filios speciales, praecipiens eis de morte propinqua... alta voce Laudes Domino decantare »; esplicita la menzione di un invito alla lode « per verba quaedam quae olim composuerat » in *Vita secunda*, 217).

[97] Qui non si può tacere l'impressione che troppi critici letterari, per presupposti metodologici o per impazienza di fronte alla complicata ' questione francescana ', con una certa facilità abbiano liquidato, come semplici fioriture agiografiche, racconti recati da sillogi che francescanisti e storici ritengono autorevolissime (*Legenda perusina*, varie redazioni dello *Speculum*), perché risalenti a un materiale documentario che la stessa *Vita secunda* del Celano, circa ventanni dopo la morte di Francesco, conosce e utilizza con sostanziale fedeltà.

stesura del *Cantico* risulterebbe totalmente assente dalla liturgia di lode scandita dal « laudato si' », ma il *Cantico* perderebbe ogni aggancio con le circostanze della sua origine illustrate appunto dalle pagine di quei racconti. Eppure già il ' detto ' sui martiri ci ha fatto capire che anche per Francesco l'uomo ha diritto a gloriarsi se non altro « del proprio martirio », e questa testimonianza di Giordano da Giano è rigorosamente confermata da quei numerosi passi degli *Opuscula*, dove alla raccomandazione di non godere, non gloriarsi né esaltarsi per alcuna dote personale né per alcuna azione straordinaria, perché tutto appartiene al Signore, si contrappone l'affermazione che « in hoc possumus gloriari, in infirmitatibus nostris, et baiulare quotidie sanctam crucem Domini nostri Jesu Christi » [98]. Anche il famoso fioretto della « perfetta letizia », e in maniera assai più precisa e storicamente motivata il suo ' palinsesto ', la redazione più breve messa in luce da p. Bughetti e da p. Esser, riproduce la stessa contrapposizione: la gioia perfetta dello spirito non sta nelle grandi opere che l'uomo si illude di compiere con le sue forze, mentre è Dio che agisce per mezzo suo, ma nel saper accettare con Cristo la croce della sofferenza e il rifiuto da parte dei fratelli [99]. Affiorando nei suoi scritti per linee interne e quasi in filigrana, fatto che esclude l'inserzione a posteriori da parte di altre mani, il notissimo testo paolino (« Libenter igitur gloriabor in infirmitatibus meis, ut inhabitet in me virtus Christi. Propter quod placeo mihi in infirmitatibus meis, in contumeliis, in necessitatibus, in angustiis pro Christo; cum enim infirmor, tunc potens sum » 2 *Cor* 12, 9-10) viene a rassicurare e consolare l'umilissimo Francesco, che si è sprofondato nell'abisso del mistero di Dio, e dinanzi alla grandezza e bellezza e santità infinita del suo Signore si sente e si dichiara « parvulus ac despectus », « homo vilis et caducus », « homo inutilis et indigna creatura Domini Dei », se non addirittura « il più grande peccatore » del mondo [100].

Così la parola e l'esempio di Paolo (si ricordi anche « mihi absit

[98] *Admonitiones*, V 8. Gli antichi biografi sottolineano il verificarsi in Francesco di questa istanza paolina (cfr. *Vita secunda*, 203; *Legenda minor*, VII 2).

[99] Per l'autenticità della redazione breve, cfr. ESSER, *Studien zu den Opuscula...*, 292-293. Nella splendida amplificazione di *Fioretti*, VIII va perduta la contrapposizione ' grandi e letterati ' - ' semplici e illetterati ' (cfr. sopra, n. 37), ricorrente nell'ultimo Francesco, mentre riaffiora per citazioni esplicite il tema paolino della gloria della croce (precisamente 1 *Cor.* 4, 7; *Gal.* 6, 14).

[100] Cfr. successivamente *Epistola ad populorum rectores*, 1; *Epistola toti ordini missa*, 3. 47. L'ultima definizione « maximus peccatorum » fa da contrasto alla visione di frate Pacifico, che contempla il trono perduto da Lucifero e promesso all'umile Francesco (cfr. *Vita secunda*, 123; *Legenda perusina*, 23; *Speculum perfectionis*, 60; oltre a *Legenda minor*, III 4).

gloriari, nisi in cruce Domini nostri Jesu Christi » *Gal* 6, 14) fanno capire a Francesco che anche l'uomo, nella sua sconfinata miseria e povertà, cela dentro di sé qualcosa di cui può godere e gloriarsi, e che quindi può offrire al suo Signore, nella certezza che sarà una ' lode ' degna di lui.

Ed ecco che, in parallelo al *Cantico*, Francesco confeziona nell'*Officium Passionis* due salmi di lode e di esultanza per la salvezza operata da Cristo e per la sua venuta nel mondo (Vespri del triduo pasquale e di Natale), nei quali la descrizione dell'evento salvifico è seguita dall'esortazione a cieli, terra, mare, « campi et omnia quae in eis sunt » perché esultino e cantino al Signore, con una linea gerarchica discendente analoga a quella del *Cantico* [101], e l'invito si conclude puntualmente con i popoli della terra e l'uomo sofferente e crocifisso con Cristo:

> Afferte Domino, patriae gentium, afferte Domino
> *gloriam et honorem*, * afferte Domino gloriam
> nomini eius.
> *Tollite corpora vestra* et *baiulate* sanctam crucem eius * et sequimini *usque in finem* sanctissima praecepta eius [102].

Già la forza del contesto induce a rifiutare come banalizzante una interpretazione puramente ascetica o parenetica dell'ultimo versetto, per leggervi piuttosto in linea col versetto precedente l'invito paolino e francescano a rendere al Signore la « gloria e l'onore » di una vita crocifissa « sino alla fine » con Cristo. Inoltre quando Francesco, con arditissima associazione concettuale e lessicale, scrive « *tollite corpora vestra... et sequimini* », pensa indubitabilmente al « *tollat* crucem suam et *sequatur* me » del Vangelo [103], ma alla trasparente equivalenza ' croce-infermità-corpo infermo ' egli associa l'idea ' sacrificio di lode ', perché il *corpora*

[101] Per l'ordinamento del *Cantico* in rapporto alle altre laudi, nelle quali Francesco alterna « ammasso caotico e ordinamento rigido » dei temi, cfr. POZZI, *Dittico...*, 17-23.

[102] *Officium Passionis*, I *Vesp* 8-9; IV *Vesp* 12-13. Si noti la coincidenza del secondo versetto con il testo dell'Ammonizione citata (« sed in hoc possumus *gloriari* in infirmitatibus nostris et baiulare quotidie sanctam crucem Domini nostri Jesu Christi » V 8), a conferma della contiguità, nel pensiero di Francesco, del ' gloriarsi ' dell'uomo e della sua capacità di ' lodare ' il Signore.

[103] Cfr. *Mt* 16, 24; *Lc* 9, 23 (aggiunge *quotidie*); *Mc* 8, 34. Francesco fonde con questo versetto *Lc* 14, 27 (« Et qui non *baiulat crucem suam*, et venit post me... »; meno vicino *Mt* 10, 38 « Et qui non accipit *crucem suam* et *sequitur* me... »), concludendo con 1 *Petr* 2, 21 (« Christus passus est pro vobis, vobis relinquens exemplum, *ut sequamini* vestigia *eius* »).

vestra che sostituisce arditamente *crucem suam* discende anch'esso da una pregnante esortazione paolina (« Obsecro vos, fratres, per misericordiam Dei, *ut exhibeatis corpora vestra* hostiam viventem, sanctam, Deo placentem, rationabile obsequium vestrum » *Rom* 12, 1), intrecciata con l'appassionato « *glorificate* et portate Deum in *corpore vestro* » (1 *Cor* 6, 20) [104].

Nel versetto dei due salmi si esprime dunque in forma sintetica e concreta la stessa idea esplicitata dal *Cantico* in « *sostengo* infirmitate et tribulatione », ma forza del contesto e ascendenze paoline aiutano a leggervi chiaramente anche l'invito al sacrificio di lode di una vita crocifissa nella sequela di Cristo. Di riflesso, nulla impedisce che il piccolo tesoro nascosto della sofferenza, che Francesco ha assaporato sino in fondo nella notte della tentazione fisica e che il Signore gli ha assicurato di voler cambiare con l'immenso tesoro della vita eterna, diventi l'ultima nota di lode anche nel *Cantico*:

> Laudato si', mi' Signore,
> per quelli ke... sostengo infirmitate et tribulatione.
> Beati quelli ke'l sosterrano in pace,
> ka da Te, Altissimo, sirano incoronati.

Alla luce del pensiero e degli scritti di Francesco, si dissolve la presunta antitesi tra prima e seconda parte del *Cantico*, né si vedono ragioni plausibili per dare interpretazioni diverse (quanto al *Laudato si'... per*) alle lasse della lode cosmica e a quelle della sofferta lode dell'uomo [105]. Il cerchio si chiude, il *Cantico* si lega non solo testualmente

[104] Tutte paoline anche le altre coincidenze bibliche letterali: « Nescitis quoniam *corpora vestra* membra sunt Christi? » (1 *Cor* 6, 15); « qui suscitavit Jesum Christum a mortuis vivificabit et mortalia *corpora vestra* » (*Rom* 8, 11).

[105] A proposito dell'opinione di Pagliaro, che riteneva possibile il valore causale del *per* in alcune lasse e precisamente « che tale valore non si possa negare per quelle del perdono e della morte » (PAGLIARO, *Il Cantico...*, 209; qualcosa di analogo aveva scritto B. BUGHETTI, rec. a FOSCOLO BENEDETTO, *Il Cantico...*, « Studi Francescani » 40, 1943, 188, e parecchi consentiranno in seguito), già N. Sapegno in una attenta recensione osservava che « un identico modulo formale sarebbe stato adoperato cioè dal Santo successivamente... per esprimere due rapporti logici profondamente diversi: il che non convince » (N. SAPEGNO, « Giornale storico della letteratura italiana » 72, 1955, 67). Estende l'interpretazione del *per* data da Pagliaro (ma escludendo una derivazione genetica dalla dossologia del Prefazio) alle lasse del perdono e della morte G. GASCA QUEIRAZZA, *Per sora nostra morte corporale...*, « Giornale storico della letteratura italiana » 89 (1972), 195-206, che fa leva su una serie di testi paolini, in particolare sul passo « magnificabitur Christus in corpore meo, sive per vitam, sive per mortem » (*Fil* 1, 20) e definisce il significato controverso delle due lasse francescane come ' glorificazione di Dio attraverso la sofferenza e la morte », interpretazione che, ferme restando le riserve già espresse sulla tesi di Pagliaro, (cfr. sopra, n. 87), è in linea con quella qui proposta per altra via.

con il capitolo della *Legenda perusina* (dove *tribulationes* occorre isolato una volta, *infirmitates* tre, e tre volte il binomio *infirmitates et tribulationes*, declinato nel *Cantico* al singolare), ma più in generale con la vicenda della ' certificatio ', che anche la seconda biografia del Celano pone all'origine della lauda volgare, e che escludendo la lassa citata resterebbe stranamente senza echi nel testo composto per ricordare quell'evento di sofferenza e di gioia [106]. E il riferimento al ' perdono ', espunto dalla citazione precedente? Forse l'addossare altre ipotesi alla già tormentata storia critica del *Cantico* sarebbe cosa da evitare, ma l'unica alternativa per chi non voglia negare credibilità al racconto della genesi della lassa in questione, attestata da una delle autorevolissime sezioni del « nos qui cum eo fuimus » [107], sarà attenuare la portata della testimonianza, avanzando l'ipotesi che Francesco, in occasione del dissidio vescovo-podestà, abbia inserito nel *Cantico* non l'intera lassa, ma solo lo stico « per quelli ke *perdonano per lo tuo amore* », come parrebbero indicare anche alcuni indizi interni al testo, se non addirittura il gioco di alcune varianti recate dal racconto delle antiche ' legende ' [108].

[106] Insiste su questo rapporto, anche testuale, con l'evento della ' certificatio ' K. Esser, il quale si chiede perché mai Francesco « si sarebbe... fermato alla lode delle creature, e non avrebbe esultato per la pace che gli si offriva, aiutandolo a sopportare « infirmitatem et tribulationem » (v. 10), ora che il Signore gli aveva promesso il regno »? (ESSER, *Scritti...*, 161); confessa però che il mancato avallo documentario specifico del dissidio vescovo-podestà (cfr. FORTINI, *Nova vita...*, II, 506-514) ha incrinato la sua fiducia in questa parte del racconto, e ribadito l'impressione che l'*intero Cantico* risalga al momento della ' certificatio ' (ma gli accenni alle « leggi di sviluppo delle leggende », *ibi*, 160 nn. 37. 38 evocano i vecchi fantasmi del naturalismo positivistico).

[107] Cfr. MANSELLI, *Nos qui...*, 169-175. 241-242. Impegnativa l'ultima conclusione sul valore documentario delle pericopi: « ... riteniamo che pochi personaggi storici abbiano avuto testimoni come i ' Nos qui cum eo fuimus ' » (280).

[108] Fornisco qui in nota non le prove dell'ipotesi, che resta tale, ma qualche spiraglio per superare, se possibile, l'innegabile incongruenza interna al racconto delle fonti, senza dover ricorrere alla usata ed abusata scorciatoia delle ' amplificazioni leggendarie '. Tra le possibili spie interne a favore dell'ipotesi, mi limito a segnalare: la lassa del ' perdono ' è l'unica, nell'intero *Cantico*, che sembri denunciare un vuoto di consequenzialità (il Signore è lodato *per* quelli che *perdonano* e *sostengo*: ma *beati* sono solo quelli che *sosterranno*...); la forma ' brevior ' suggerita nel testo manterrebbe il sistema delle rime-assonanze (*Signore - tribulatione*), sempre che non si voglia ipotizzare un innesto più innovativo... (nessuna traccia della redazione *minor* è rimasta nella tradizione testuale). Quanto al racconto della genesi delle due lasse, le testimonianze più antiche, raccolte in appendice da BRANCA, *Il Cantico...*, 103-117 (« tutte quelle cioè che... hanno un qualche valore », 91) documentano una curiosa divaricazione in merito alle due lasse aggiunte: per la lassa del ' perdono ', « Et sic *unum versum* fecit in illis Laudibus » (*Legenda perusina*, 44), « Et sic *unum versum* fecit in illis laudibus » (*Compilatio Avinionensis*, LXXI), « Et sic fecit statim *unum versum* in laudibus supradicitis » (cod. di S. Isidoro 1-63), « Et sic fecit statim *unum versum* in laudibus supradictis » (*Speculum Sabatier*, 101); per la lassa della ' morte ', « In quo cantu ante versum ultimum

Per l'ultima lassa, quella di « sora nostra morte corporale », sarà utile aggiungere una scheda che documenta da sola quanto siano profondi i legami di ogni parte del *Cantico* con i pensieri di Francesco e le sue precedenti invenzioni laudistiche [109]. L'aggancio, questa volta, è con la « exhortatio et laus » di *Regula non bullata* XXI, che attraverso qualche piccolo taglio e l'espunzione di tutte (o quasi) le citazioni bibliche letterali, certo non appartenenti al primitivo dettato di Francesco, è riducibile a una breve sequenza di versetti fortemente associati nei contenuti, e scanditi da rime, assonanze, parallelismi, clausole ritmiche:

Timete et honorate,
laudate et benedicite, gratias agite et adorate
Dominum Deum omnipotentem in trinitate et unitate...

Agite poenitentiam...
quia cito moriemur...

Beati qui moriuntur in poenitentia,
quia erunt in regno coelorum.

Vae illis qui non *moriuntur* in poenitentia
quia erunt filii diaboli...
et ibunt in ignem aeternum.

Cavete et abstinete ab omni malo
et perseverate usque in finem in bono.

Si è davvero tentati di pensare che questa, o poco diversa, fosse la ' lauda ' composta originariamente da Francesco, della quale le troppe citazioni evangeliche sembrano scompaginare stile e struttura, e forse qualcuno non rifiuterà la prospettiva rischiosa di verificare l'ipotesi... A noi basti ribadire, sulla base di incontestabili riscontri letterali, che il Francesco che compone la lassa di sorella morte e l'esortazione finale, non improvvisa: piuttosto intona variazioni su un tema e un testo a lui notissimo, ripercorrendolo a ritrovo e riutilizzandolo, dal *vae illis* al *beati* al *laudate et benedicite*, nei versetti conclusivi del suo estremo, riassuntivo cantico di lode [110].

* * *

A conclusione del nostro discorso, rimane sul tappeto una domanda formulata già all'inizio e che attende, se non altro, qualche indicazione di risposta: quale possa essere stato l'influsso di Francesco sulla nascita della poesia in lingua di sí, e in particolare sugli sviluppi della lauda.

È chiaro che l'interrogativo si lega inscindibilmente ad un altro previo, e cioè per quali motivi Francesco abbia scelto di scrivere il *Cantico* in volgare italiano, lui che da tempo era solito cantare le lodi di Dio in francese e qualche mese prima aveva vergato di sua mano in

posuit *versum* de sorore morte » (*Legenda perusina*, 100; alla lettera in *Speculum Lemmens*, 10 e *Comp. Avinionensis*, LXXIV), « Et tunc ante ultimum versum ipsius cantici addidit *aliquos versus* de sorore morte » (cod. di S. Isidoro 1-63; alla lettera in *Speculum Sabatier*, 123). In queste due ultime fonti è chiaro che la serie *ultimum versum-aliquos versus* intende distinguere tra ' versetto ' e ' versetti ', applicando al *Cantico* l'unità di misura dei Salmi (versetto bimembre, rispondente alla melodia salmodica: la lassa della morte comprende infatti 2 versetti, il secondo dei quali con il primo membro bipartito, e precede ' l'ultimo versetto '), mentre gli altri testi, a cominciare dalla *Legenda perusina*, danno contemporaneamente a *versum* il senso di ' versetto ' e ' gruppo di versetti ' (analoga oscillazione nelle scritture due-trecentesche per *rithimus*, ' rima ', ' verso ', ' terzina '). Qualche controllo minimo anche per *unus*: se ho visto bene, nelle 22 sezioni testuali dei « nos qui cum eo fuimus » analizzate e riportate da Manselli nel saggio omonimo (per 20, tra cui la nostra, base di confronto è la *Legenda perusina*), includendo il nostro *unum versum* si hanno 18 occorrenze di *unus* e varianti, 9 delle quali con funzione partitiva (prevale *unus de...*), 1 correlativa ad ' altro ' (sottinteso), un solo caso dove traspare l'indeterminativo del volgare (« est prope hic in muro urbis *una* pulchra turris »: nessun caso con questa valenza negli scritti di Francesco e di Chiara) e ben 6 occorrenze con valore di ' uno solo ' (sia in posizione predicativa, « nec volebat nisi *tunicam unam* »..., che attributiva, « comedam simul *in una parapside* »...; negli scritti di Francesco e Chiara, su 42 occorrenze di *unus*, 4 hanno valore numerale e 15 significano ' uno solo '). Allora, l'*unum versum* concordemente attestato dalle fonti significa ' una strofa o lassa ', oppure ' un versetto / *un solo* versetto ', come per coerenza interna parrebbe doversi intendere nel cod. 1-63 di S. Isidoro e nello *Speculum perfectionis?* Se l'*unum versum* risale all'archetipo dei ' testimonia antiqua ', come dimostra l'unanimità dei testi citati che ne discendono per linee autonome (cfr. BRANCA, *Il Cantico...*, 58; AGENO, *Osservazioni...*, 401, con un accentuarsi dell'indipendenza dei testimoni), qual'è il senso inteso dal primo estensore del racconto e quale dei testi dipendenti resta più vicino alla fonte perduta? In effetti, il cod. di S. Isidoro cita solo l'*incipit* della lassa del perdono (« Et sic fecit statim unum versum in laudibus supradicitis occasione illa et ait: ' Laudato sei meo Signore per quelli che perdonami per lo tuo amore etc. ' Postea... »), ma è rischioso trarne deduzioni, perché il fatto si ripete per la lassa della morte, sia pure a stretto contatto con l'*explicit* del ms. (cfr. BRANCA, *Il Cantico...*, 112-113), e dunque apparterrà ai criteri di citazione del compilatore (anche l'ed. cinquecentina dello *Speculum vitae* reca solo l'*incipit* delle due lasse: cfr. BRANCA, *Il Cantico...*, 17).

[109] Rilievi parzialmente coincidenti con quelli segnalati nel testo della relazione trovo ultimamente in M. FERRARI, *San Francesco: le « Regulae » e il cantico*, « Rivista del clero », ottobre 1982, 755-756; ma si veda, per i fittissimi e pertinenti intrecci tematico-formali tra testi biblici, regole, laudi latine e volgari, nel contesto dell'annuncio evangelico francescano, la sezione « Dalla *Regula* al *Cantico* » (753-758).

[110] Anche più decisa M. Ferrari, che riferendosi al capitolo citato della *Regula non bullata* (1221), scrive: « Composte, come concordemente si riconosce dagli antichi biografi e dai moderni studiosi, non prima del 1224, le *Laudes Creaturarum* sono però già tutte nell'animo di Francesco da anni » (FERRARI, *San Francesco...*, 757). Le abbondanti citazioni neotestamentarie della prima *Regula* si devono a frate Cesario da Spira (cfr. *Chronica Fratris Iordani*, 15).

latino le *Laudes Dei altissimi* per frate Leone. A questo proposito G. Contini scrive che la scelta di Francesco « sembra inerire strettamente al tema della lode », procedendo da un ragionamento di questo tipo: « *omnis creatura*, ogni sorta di voce è tributaria di lodi al Signore; *ergo*, non la sola parola latina, ma anche l'umilissima e incondita parola volgare ' in qua et muliercule communicant ', deve partecipare al coro » [111]. La proposta, pur importando davvero « sottigliezze dialettiche e passaggi al limite », è suggestiva, e introduce un preciso elemento di consapevolezza religiosa nel ben noto variare della ' lode ' di Francesco su tutti i registri linguistici a sua disposizione. Tuttavia lo stesso Contini, nel tentativo di illustrare la prassi stilistica di Francesco nel *Cantico*, dove convergono tratti strutturali e figure retoriche dei Salmi, rime, assonanze, il *cursus* della prosa latina medioevale, oltre alla melodia, essa pure composta da Francesco, avanza la spiegazione che « la parola umana di lode al Signore non può arrischiare i suoi passi se non si arricchisce di tutti i possibili adornamenti, anzi del loro cumulo » [112]: enunciato che sembra parzialmente in contrasto con la scelta del disadorno volgare italico, mentre si intona perfettamente con la sensibilità e la prassi abituale del santo, quando si ricordi che il grande penitente Francesco affermava che a Natale, fosse pure di venerdì, la carne dovrebbe essere stropicciata sui muri, e che il poverissimo Francesco ammoniva i chierici del suo ordine affinché « calices, corporalia, ornamenta altaris et omnia, quae pertinent ad sacrificium, *pretiosa* habere debeant » [113]. Per l'araldo, ogni attenzione è eccessiva, ma per il suo signore, per la lode del « gran Re », nessuna cortesia può mai bastare: ed ecco, dicevamo, Francesco ricorrere prima al nobile linguaggio di Francia, poi al nobilissimo latino.

[111] G. CONTINI, *Un'ipotesi sulle « Laudes creaturarum »*, in *Varianti e altra linguistica. Una raccolta di saggi (1938-1968)*, Torino, Einaudi, 1970, 158 (il saggio risale al 1963).

[112] CONTINI, *Un'ipotesi...*, 158. Dalla linea emergente dal saggio di Contini dissente largamente M. Ferrari, che prende le distanze soprattutto dalla conclusione che « le *Laudes creaturarum* abbiano come modello ispiratore la prosa cancelleresca e che siano — più o meno consciamente — prosa d'arte », risolvendosi in esibizione d'ossequio alla Curia romana, mentre al contrario per Francesco più del *cursus* sembrano decisivi l'andamento parallelistico dedotto dai salmi e il modello ritmico delle sequenze e degli inni liturgici (FERRARI, *Gli scritti di san Francesco...*, 40-49; per la citazione, p. 49).

[113] *Epistola ad custodes* I, 3. Coincidono, sempre in rapporto all'Eucarestia, sentita da Francesco come il rinnovarsi nel tempo del mistero dell'incarnazione: « Et haec sanctissima mysteria super omnia volo honorari, venerari et *in locis pretiosis* collocari » (*Testamentum*, 11); « *in loco pretioso* ponatur et consignetur » (*Epistola ad clericos* I, 11). Per la carne a Natale, cfr. *Vita secunda*, 199.

Nella scelta del volgare, allora, la insopprimibile tensione universalistica propria di Francesco e sottolineata da Contini può sì aver avuto anche fini di ' coralità ' linguistica, ma altri e ben più forti movevano in direzione dell'*omnis creatura* concreta, gli innumerevoli fratelli e sorelle « semplici e illetterati », nessuno dei quali poteva e doveva essere escluso dalla lode e dall'invito alla salvezza [114]. Ritorna utile a questo proposito il passo della *Legenda perusina* dove Francesco, ben lontano dal legare univocamente alla vicenda della ' certificatio ' il cantico di lode, dichiara e riassume le finalità per le quali l'avrebbe composto: « Unde volo *ad laudem* eius et ad nostram *consolationem* et ad *hedificationem proximi* facere novam laudem Domini de suis creaturis » [115]. A ulteriore conferma della bontà della fonte, è certo che il primo compilatore di quel racconto conosceva benissimo il pensiero di Francesco non solo sulle ' laudes ', ma anche sulla funzione che può e deve essere attribuita alla poesia, alla musica, al canto: se è ingiusto usarne per esaltare l'uomo, come dimostra l'episodio di Carlo Magno e dei paladini, è invece doveroso e legittimo usarne per la *lode di Dio*, e per la *consolazione* e l'*edificazione* spirituale dei suoi servi [116]. E qui non so — il dubbio è di rigore — se è stato già notato che il passo citato della *Legenda perusina* convoglia attorno al *Cantico* quelle distinte finalità che Paolo attribuisce al ' parlare in lingue ' e al ' profetare ': « Sectamini charitatem, aemulamini spiritalia, magis autem ut prophetetis. Qui enim *loquitur lingua*, non hominibus loquitur, se *Deo*; nemo enim audit, spiritu autem loquitur mysteria. Nam *qui prophetat*, hominibus loquitur *ad aedificationem*, et *exhortationem*, et *consolationem* » (1 *Cor* 14, 1-3). Questa pagina, contigua a quell'inno alla carità (1 *Cor* 13) dal quale è nato il dialogo della « perfetta letizia », era certamente ben nota a Francesco, il quale, nel comporre la sua ' lode ed esortazione ' più impor-

[114] Si veda in merito il nutritissimo elenco di *Regula non bullata*, XXIII 7 (non si menzionano espressamente gli illetterati, ma l'invito tocca le categorie corrispondenti, « pauperes et egenos..., laboratores et agricolas, servos et dominos..., omnes pusillos et magnos »); anche la lode del cap. XXI potrà essere annunciata « inter quoscumque homines ».

[115] *Legenda perusina*, 43 (cfr. anche sopra, n. 57 e testo relativo) .

[116] Vedremo più avanti una serie di testi paralleli. Al fondo della finalità ' consolatoria ', sulla quale tanto insiste il racconto della *Legenda perusina* (articolato sull'antitesi ' infermità e tribolazione ' - ' letizia e consolazione '), nessuna compiacenza estetistica, ma l'esperienza del Dio ' consolatore ', « qui solus est bonus, pius, mitis suavis et dulcis..., excelsus, suavis, amabilis, delectabilis, et totus super omnia desiderabilis » (*Regula non bullata*, XXIII 9. 11). E ancora, in un testo del quale andrebbero illustrate le profonde sintonie col *Cantico*: « tu es securitas, tu es quietas, tu es gaudium, tu es spes nostra et laetitia..., tu es tota dulcedo nostra » (*Laudes Dei Altissimi*, 4. 6).

tante, può avervi trovato una spinta decisiva ad abbandonare la lingua ' gallica ' e quella latina: perché, insiste Paolo, « qui loquitur lingua, semetipsum aedificat; qui autem prophetat, ecclesiam Dei aedificat », cosicché, a giudicare sul metro della carità, « maior est qui prophetat, quam qui loquitur linguis » (14, 4-5), mentre « et vos per linguam nisi manifestum sermonem dederitis, quomodo scietur id quod dicitur? eritis enim in aere loquentes... Si ergo nesciero virtutem vocis, ero ei cui loquor barbarus; et qui loquitur, mihi barbarus. Sic et vos, quoniam aemulatores estis spirituum, ad aedificationem ecclesiae quaerite ut abundetis » (14, 9, 11-12). Senza voler spingere troppo oltre questa coincidenza, è chiaro che il Francesco degli ultimi anni, ostacolato dalla malattia e dalle stimmate nelle sue peregrinazioni apostoliche, ma ugualmente consapevole di dover « omnibus servire... et administrare odorifera verba Domini » [117], non solo si affida alle epistole come strumento di apostolato, ma sceglie per le sue nuove laudi il volgare, perché tutti, letterati e illetterati, possano ascoltare la sua esortazione a lodare e servire il Signore. Si riflette nelle ansie apostoliche di Francesco sia l'amore per la « simplicitas », che egli proclama sorella della « regina sapientia » (*Salutatio virtutum*, 1) e che è menzionata innumerevoli volte nei suoi scritti e nelle sue biografie, sia la preoccupazionte per i frati semplici e illetterati del suo Ordine, a favore dei quali, come racconta Tomaso da Celano, egli propone la parabola esemplare di un capitolo generale dei religiosi della Chiesa, nel quale « quoniam... adsunt litterati et qui sine litteris sunt scientes et qui sine scientia Deo placere sciunt, uni sapientum unique simplicium sermo indicitur »: e il sapiente, riflettendo tra sé che « simpliciter loqui forsitan fructuosius erit », annuncia poche ed essenziali verità, predicando più con l'atteggiamento che con le parole, mentre il semplice, ispirato dal Signore, meraviglia tutti con l'acume e la dolcezza appassionata della sua parola [118]. Non sono alieno dal ritenere che alla base di questa parabola, articolata sulla dialettica letterati-idioti come il dialogo della « perfetta letizia », ci siano precise suggestioni del capitolo citato dell'*Epistola ai Corinti*, dove Paolo, non diversamente dal sapiente di Francesco, dichiara che « in ecclesia volo quinque verba sensu meo loqui, ut et alios instruam, quam decem millia verborum in lingua » (1 *Cor* 14, 19), e come dinanzi al profetare dell'antica assemblea cristiana « infidelis vel idiota, *convincitur* ab omnibus..., occulta *cordis* eius manifesta fiunt; et ita cadens in faciem adorabit Deum, *pronuntians* quod *vere Deus in vobis sit* » (*ibi*, 14, 24-25), così parallelamente in Francesco al discorso del sapiente « erumpunt in lacrimas auditorum *corda conpuncta* », e al fervoroso parlare del semplice « omnes repleti stupore vere *dicant*: ' *Cum simplicibus sermocinatio eius* ' » [119].

[117] Cfr. *Epistola ad fideles II*, 2-3.
[118] Cfr. *Vita secunda*, 191-192.

La prosa-poesia volgare di Francesco, alla quale si è aggiunto in questi ultimi anni un nuovo capitolo che ne garantisce la non casualità occasionale (l'esortazione rimata e assonanzata « Audite, poverelle dal Signor⟨e⟩ vocate », già menzionata riassuntivamente dalla *Legenda perusina* e rinvenuta da suor Chiara Augusta Lainati) [120], si lega dunque in profondità con gli aspetti più nuovi dell'azione sociale e apostolica del santo, oltre che esprimerne mirabilmente il pensiero religioso. Non sorprende così che la critica più avvertita, componendo questi rilievi con altri di natura culturale-stilistica e affidandosi a un dato cronologico sicuro (il *Cantico* di Francesco precede di qualche anno i testi poetici più arcaici della cosiddetta ' scuola siciliana ') [121], per bocca di uno dei massimi esperti di letteratura volgare del Duecento, il già più volte citato G. Contini, abbia indicato proprio nel *Cantico di frate Sole* il testo che assicura « una miglior continuità fra cultura latina cristiana e cultura volgare », e quindi può dare « più degno inizio alla nostra poesia », esprimendo « una piena cultura letteraria » [122]. A questo riconoscimento di una sorta di primogenitura di diritto e di fatto nell'ambito della poesia volgare adulta, lo stesso Contini in altra sede aveva accom-

[119] L'assenza nel testo del Celano di rinvii letterali a 1 *Corinti* 14 dimostra che il dotto biografo non ha avvertito parentele fra la parabola di Francesco e il testo neotestamentario (l'avrebbe sottolineate con citazioni letterali, secondo la sua prassi), e dunque quanto vi si trova di paolino risale a Francesco. Curioso, tra l'altro, osservare che ai « quinque verba » di Paolo corrispondono le cinque efficaci antitesi che costituiscono il discorso del sapiente di Francesco (cfr. sotto, n. 136).
[120] Cfr. *Legenda perusina*, 45. Il testo, rinvenuto e fornito per la prima volta da C. A. Lainati nella *Introduzione* agli scritti di S. Chiara (cfr. *Fonti Francescane*, Assisi 1977, 2239-2240), è riordinato e proposto in veste critica da F. Brambilla Ageno, *Proposte al testo della « prosa » volgare di S. Francesco*, « Studi e problemi di critica testuale » 20 (1980), 5-8; altre indicazioni critiche e bibliografiche in Ferrari, *San Francesco...*, 756-758.
[121] Se la data più alta finora accertata per testi della scuola siciliana è il 1227, anno di composizione della canz. *Già mai non mi conforto* di Rinaldo d'Aquino (cfr. V. De Bartholomaeis, *Ricerche intorno a Rinaldo e Iacopo d'Aquino*, « Studi Medievali » 10, 1937, 139 ss.: ma per qualcuno il critico ha voluto « precisare troppo », G. Folena, *Cultura e poesia dei Siciliani*, in *Storia della Letteratura Italiana*. I. *Le Origini e il Duecento*, Milano, Garzanti, 1965, 301), il *Cantico* « è, tra i nostri testi poetici (tra quelli, almeno, non indegni di tal nome) uno dei più antichi, forse, anzi, il più antico databile » (A. Monteverdi, *Prime testimonianze di lingua e di poesia volgare in Umbria*, in *L'Umbria nella storia, nella letteratura, nell'arte*, Bologna, Zanichelli, 1954, 152).
[122] G. Contini, *Letteratura italiana delle origini*, Firenze, Sansoni, 1970, 3.

pagnato la riserva della scarsa incidenza del *Cantico* sulla letteratura del Duecento [123]: e, se posto in termini di diffusione, uso, imitazione del testo poetico, il discorso, che si allinea su quello di altri studiosi, è probabilmente ineccepibile [124].

Meno controllabile invece, ai fini degli sviluppi della lauda in volgare, è la possibile influenza esercitata da una serie di disposizioni e di ' gesti ' di Francesco, che dovettero imprimersi profondamente non solo nella memoria, ma anche in qualche modo nella prassi della prima generazione francescana. Riferendosi al viaggio già citato di Francesco nelle Marche, l'attendibilissima *Vita beati fratris Aegidii*, alla quale K. Esser non esita ad attribuire « valore di autentica testimonianza, da cui possiamo attingere prove sicure » [125], ricorda che Francesco aveva mandato i suoi primi compagni nelle varie province d'Italia « affinché esortassero i fedeli a *lodare* il nostro Creatore e redentore e a maturare frutti di *penitenza* », e in termini sostanzialmente equivalenti si esprimono altre antiche ' legende ' [126]. Certo anche sulla scia di quelle primissime esperienze, nel cap. XXI della *Regula non bullata* Francesco inserisce quella « exhortatio et laus », a noi già nota, che (dice) « omnes fratres mei, quandocumque placuerit eis, annuntiare possunt inter quoscumque homines cum benedictione Dei », e che in versetti scanditi dal *cursus*, da rime e assonanze, sviluppa i temi già noti della ' lode ' e della ' penitenza '. Ora non è pensabile che questa disposizione e concessione sia rimasta senza echi pratici, né sarà azzardato ritenere che qualche frate non chierico, più ' semplice e illetterato ' del suo fondatore, possa aver utilizzato la lauda della *Regula* adattandola in volgare... Aldilà degli stretti confini della fraternità francescana, non si possono trascurare le esortazioni della *Epistola ad fideles* II (« et dicamus ei laudes et orationes die ac nocte » 21) o di quella *Ad populorum rectores*

[123] Cfr. CONTINI, *Un'ipotesi...*, 157: ma l'affermazione che « il contributo di Francesco alla letteratura volgare è, qualunque illusione si potesse nutrire a priori, tanto scarso *da essere unico*, e tardo » (sottol. ns.), andrà ritoccata alla luce del ritrovamento della ' prosa ' rimata *Audite, poverelle*, per la cui autenticità concorrono pieno accordo col racconto delle ' legende ', col pensiero di Francesco, con stile e contenuti del *Cantico* (ma prosa rimata « in italico » è anche l'orazione *Altissimo glorioso Dio*, riproposta e difesa come autentica da ESSER, *Gli Scritti...*, 450-458).

[124] Così A. Monteverdi, dopo aver osservato che il *Cantico di frate Sole* fu « la prima poesia veramente originale che suonasse in lingua italiana », concludeva che la lauda volgare di Francesco « rimane tuttavia un fatto isolato » (A. MONTEVERDI, *Il problema del Duecento*, in *Studi e saggi sulla letteratura italiana dei primi secoli*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1954, 13-14).

[125] K. ESSER, *Origini e inizi del movimento e dell'Ordine francescano*, Milano, Jaca Book, 1975, 17 (l'edizione dell'originale tedesco è del 1966).

[126] Cfr. *Anonimus perusinus*, III 15; *Legenda trium sociorum*, IX 33.

(« quolibet sero annuntietur per nuntium vel per aliud signum, quo omnipotenti Domino Deo ab universo populo laudes et gratiae referantur » 7), che trovano eco precisa in una pagina della *Legenda perusina*, la quale racconta che a Greccio « sepe cum in sero fratres de loco laudarent Dominum, sicut fratres in multis locis illo tempore solebant facere, homines illius castri, parvi et magni, exibant foras stantes in via ante castrum, respondentes fratribus alta voce: « Laudatus sit Dominus Deus! » ita quod etiam pueri nescientes adhuc bene loqui, cum viderent fratres, laudarent Dominum sicut poterant » [127]. Sembra di leggere le pagine nelle quali Salimbene da Parma descrive la predicazione di frate Benedetto ' della Cornetta ' e degli altri promotori del movimento dell'Alleluia (1233) [128].

Ma il capitolo più importante dell'intera vicenda, quello che preannuncia direttamente la lauda sacra volgare, è costituito ovviamente dal *Cantico di frate Sole*. Nato come riflesso di un evento che tocca la salvezza personale di Francesco, il *Cantico* finisce per coinvolgere la sua intera visione religiosa, come si è illustrato precedentemente, e si trasforma subito in strumento di annuncio evangelico. È ancora la *Legenda perusina*, sempre affiancata dallo *Speculum perfectionis*, a ricordare il complesso progetto elaborato da Francesco per utilizzare i versi volgari da lui composti: « ... Et fecit cantum in ipsis et docuit socios suos ut dicerent. Nam spiritus eius erat tunc in tanta dulcedine et consolatione, quod volebat mittere pro fratre Pacifico, qui in seculo vocabatur rex versuum et fuit valde curialis doctor cantorum, et dare sibi aliquos fratres bonos et spiritales, ut irent per mundum predicando et laudando Deum. Nam volebat et dicebat, quod prius aliquis illorum predicaret populo, qui sciret predicare, et post predicationem cantarent *laudes Domini* tamquam ioculatores Domini. Finitis *laudibus*, volebat ut predicator populo diceret: « Nos sumus ioculatores Domini et in hiis volumus a vobis remunerari, scilicet ut stetis in vera penitentia ». Et dicebat: « Quid enim sunt servi Dei nisi quodammodo quidam ioculatores eius, qui corda hominum movere debent et erigere ad *letitiam* spiritualem? » Et specialiter de fratribus minoribus dicebat, qui populo pro ipsius *salvatione* dati fuerunt » [129].

[127] *Legenda perusina*, 34.

[128] Cfr. SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, I, nuova ed. critica a c. di G. Scalia, Bari, Laterza, 1966, 99-101.

[129] *Legenda perusina*, 43; cfr. *Speculum perfectionis*, 100. Le sottolineature mettono in evidenza in questo e nei testi citati in seguito il ritorno di quel triplice fine (lode - consolazione - edificazione) di cui si è discorso precedentemente;

Questo programma e questa aspirazione di Francesco, dove è evidente il rapporto con la « esortazione e lode » del capitolo XXI della *Regula non bullata*, rimasero un puro sogno? Di fatto, le stesse fonti ci informano che Francesco, saputo di un violento dissidio tra vescovo e podestà di Assisi, inviò loro alcuni dei suoi compagni per cantare le *Laudes creaturarum*, e riuscì a riconciliarli [130]; che giacendo malato nel palazzo vescovile di Assisi, « *ad consolandum* tamen spiritum suum ne deficeret aliquando ex magnis et diversis suis infirmitatibus sepe de die suos socios laudes Domini cantare faciebat, quas ipsemet longo tempore ante in sua infirmitate fecerat, similiter etiam de nocte, maxime *ad hedificationem* illorum custodum qui de nocte extra palatium propter ipsum vigilabant » [131]; e ancora, che nello stesso luogo e nella stessa occasione in cui nacque il *Cantico*, Francesco aveva composto il già citato secondo testo volgare, « quedam sancta verba cum cantu pro maiori consolatione dominarum pauperum monasterii Sancti Damiani... Et cum personaliter propter ipsam infirmitatem ipsas consolari et visitare non posset, voluit illa verba per socios illis nuntiari » [132].

Il progetto di Francesco non rimase dunque lettera morta, né si può definire pia aspirazione di un momento il desiderio di vedere i ' servi di Dio ' suoi fratelli trasformati in ' giullari del Signore '. Ce lo conferma un'altra pagina della *Legenda perusina*, che per molti aspetti si può sovrapporre a quella della genesi del *Cantico*, contribuendo decisamente a lasciar intravedere nelle scelte del Francesco degli ultimi anni una pensosità e una consapevolezza ben lontana dall'opinione di quanti vorrebbero farne un autore ' occasionale ' di testi laudistici. Ospite a Rieti di Teobaldo Saraceno durante l'aggravarsi della sua malattia d'occhi (forse nell'autunno 1225), Francesco prega un compagno, già suonatore di cetra, di procurarsi uno strumento per alleviare le sue sofferenze: « Frater, filii huius seculi divina non intelligunt; quoniam strumenta, scilicet cytharas, psalteria decem cordarum et alia instrumenta, quibus sancti homines in antiquo tempore *ad laudem Dei* et *consolationem animarum* utebantur, ipsi ea ad vanitatem et peccatum contra voluntatem Domini utuntur. Vellem igitur ut secreto ab aliquo honesto homine cytharam acquireres, cum qua faceres mihi *versum honestum* et diceremus de verbis et laudibus Domini cum ipsa, maxime quia cor-

insiste sulla destinazione apostolica del *Cantico*, che tuttavia « non diventò, come il Santo avrebbe voluto, l'inno dell'Ordine », FOSCOLO BENEDETTO, *Il Cantico...*, 171-189 (per la citazione, 188-189).

[130] Cfr. *Legenda perusina*, 44; *Speculum perfectionis*, 101.

[131] *Legenda perusina*, 64; cfr. *Speculum perfectionis*, 121.

[132] *Legenda perusina*, 45; cfr. *Speculum perfectionis*, 90.

pus affligitur magna infirmitate et dolore. Unde vellem sub ista occasione ipsum dolorem corporis reducere ad letitiam spiritus et consolationem » [133]. E il pio ma informato cronista, il cui racconto viene sostanzialmente ripreso nella *Vita secunda* del Celano e riassunto da san Bonaventura [134], non ha dubbi nel collegare questa iniziativa con il *Cantico*, aggiungendo subito: « Nam beatus Franciscus in sua infirmitate fecerat quasdam *Laudes Domini*, quas suos socios *ad laudem Domini* et *pro consolatione* anime sue ac etiam *ad hedificationem proximi* aliquando dicere faciebat » [135].

Più che l'ulteriore, precisa conferma di un sia pure saltuario utilizzo del *Cantico* per gli scopi già espressi inizialmente da Francesco, dal racconto delle antiche fonti ci interessa apprendere che il santo, ben lontano dal considerare conclusiva la composizione della sua lauda volgare, l'aveva pensata piuttosto come momento di una grande, vagheggiata inversione di rotta: distogliere cantori, canti e strumenti dalla ' vanità ' mondana, per ricondurli all'uso dei ' santi uomini antichi ', presumibilmente del salmista, che invita tutti a lodare il Signore « in psalterio et cithara... in tympano et choro », e dell'apostolo Paolo, che esorta i suoi a non camminare « sicut et gentes ambulant in vanitate sensus sui », ma a parlare reciprocamente « in psalmis, et hymnis, et canticis spiritualibus, cantantes et psallentes in cordibus *suis* Domino » (*Ef* 4, 17; 5, 19). Dall'esuberante letizia dello spirito, che lo induce a riprendere nella lode del Signore parole francesi e gesti tipici dei giullari, Francesco un giorno sulla piazza del castello di San Leo in Montefeltro passa ad una scelta più coraggiosa, sale in alto su un muricciolo alla moda giullaresca e predica su due versi volgari ben suoi di contenuto, se non anche di invenzione (« Tanto è quel bene ch'io aspetto, / che ogni pena m'è diletto ») [136], per approdare infine nella sua dolente e gioiosa maturità

[133] *Legenda perusina*, 24. Per TERZI, *Memorie francescane...*, 353-354 Francesco in casa Saraceni voleva cantare senza dubbio il *Cantico*.

[134] Cfr. *Vita secunda*, 126; *Legenda maior*, V 11.

[135] *Legenda perusina*, 24. Riappaiono alla lettera le finalità esposte da Francesco prima di comporre il *Cantico*, sulle quali la ' legenda ' già era ritornata a chiusura del capitolo della genesi: « cum gravabatur infirmitate, ipsemet incipiebat dicere *Laudes Domini*, et postea faciebat cantare socios suos, ut in consideratione laudis Domini oblivisci posset dolorum et infirmitatum acerbitatem. Et sic fecit usque ad diem mortis sue » (*Legenda perusina*, 43).

[136] Cfr. *Actus beati Francisci et sociorum eius*, ed. P. Sabatier, Paris, Fischbacher, 1902, cap. IX, pp. 30-31; *I Fioretti di S. Francesco*, appendice *Della prima considerazione delle sacre sante Istimate* (cfr. ed. Quaracchi, Tip. del Collegio di S. Bonaventura, 1926, 185). Discute l'origine dei due versi, nel contesto della lirica volgare provenzale e italiana, U. COSMO, *Di un antichissimo frammento di canzone conservatoci dagli scrittori francescani*, « Giornale storico della letteratura italiana » 18 (1901), 37-40, concludendo che i due versi « dovevano far parte d'una più lunga canzone d'un poeta o d'un giullare qualunque fosse, nota nell'Italia centrale » (40), ma le motivazioni psicologico-ambientali cui si affida lo studioso non

alle decisioni e ai progetti più arditi: farsi ' trovatore ' del Signore componendo laudi in volgare, invitare i confratelli esperti di cose musicali a seguire il suo esempio (il « versum honestum » della fonte, ripreso alla lettera dal Celano, alla luce del contesto sarà una nuova melodia per il *Cantico* o per altre parole di lode, piuttosto che ' versi devoti '), sognare che tutti i suoi frati, divenuti ' giullari del Signore ', diano esempio concreto del ritorno di canti e suoni alla destinazione primitiva, cantare « de verbis et laudibus Domini ». Dopo l'ammonimento agli autori di romanzi cavallereschi a non cercare gloria nelle gesta altrui, e agli agiografi e loro lettori a ' vivere ' la lotta del Vangelo piuttosto che esaltarsi per le imprese dei martiri, non poteva mancare l'invito a trovatori e giullari ad abbandonare le maliose seduzioni del canto profano per convertire melodie e versi nella lode del Signore dell'universo. Che poi il pavido confratello di Francesco rifiuti adducendo motivi speciosi (« Pater, verecundor eam acquirere, maxime cum sciant homines istius civitatis me in seculo nosse cytharizare... »), e sembri provocare l'intervento del grande ' Consolatore ', che durante la notte si degna di rallegrare Francesco col suono di una cetra celeste, questo testimonia nell'interlocutore di Francesco il persistere di una visione inguaribilmente profana, per non dire peccaminosa, dell'esercizio poetico e musicale, in sintonia con le condanne ecclesiali del tempo (« timeo ne suspicentur *me esse temptatum* de cytharizando ») [137], e fa emergere per contrasto la libertà di spirito di Francesco, tanto aperto ad ogni aspetto della realtà umana e mondana, quanto desideroso di orientarla verso il ' suo ' Signore.

sono convincenti. Piuttosto, costatata anche l'assenza di una tradizione testuale esterna alle fonti francescane, la paternità di Francesco può appoggiarsi ad alcune indubitabili coincidenze di pensiero con i suoi scritti (« et magis debemus *gaudere*,... cum sustinueremus quascumque animae vel corporis *angustias aut tribulationes* in hoc mundo propter vitam aeternam », *Regula non bullata*, XVII 8; « id quod videbatur mihi *amarum*, conversum fuit *mihi in dulcedinem* animi et corporis », *Testamentum*, 3), oltre al suo gusto per i detti sentenziosi (« *quantum est* homo coram Deo, *tantum est* et non plus » *Admonitiones*, XIX 2; « *Tantum* scit homo de scientia *quantum operatur* », *Legenda perusina*, 74) e per le contrapposizioni antitetiche fra esperienza terrena e vita eterna (« *quanto* sapientiores et potentiores fuerint in hoc saeculo, *tanto* maiora tormenta sustinebunt in inferno », *Epistola ad populorum rectores*, 5), dove il Celano reca il testo di un breve sermone vicinissimo per forma e per concetti ai versi di S. Leo (« Magna... promisimus, *maiora* promissa sunt, servemus haec, *suspiremus ad illa*. Voluptas brevis, poena perpetua, *modica passio, gloria infinita*. Multorum vocatio, paucorum electio, omnium retributio » *Vita secunda*, 191: testo che torna con piccole varianti di forma in *Actus Beati Francisci*, XX, per amplificarsi nel volgarizzamento di *Fioretti*, XVIII).

[137] *Legenda perusina*, 24. Sull'atteggiamento nei confronti dei giullari, avvertibile anche nelle parole di Francesco, ma ben più evidente nel severo Celano (del cantore anconitano, futuro frate Pacifico, scrive che « prostituerat se vanitati », *Vita secunda*, 106), si vedano le osservazioni di U. Cosmo, *Il re dei versi*, in *Con Madonna Povertà. Studi francescani*, Bari, Laterza, 1940, 63-65.

L'insieme delle indicazioni emerse complementarmente dagli scritti di Francesco e da numerose pagine delle antiche biografie, spingono dunque verso una precisa conclusione: che dentro la tensione di un impegno religioso scandito dal desiderio vivissimo di trasformare ogni componente della realtà — parola, musica, vita personale e sociale, macchina mondana — in ' lode ' del Signore, s'è venuta delineando una prassi compositiva, dove scelta consapevole del volgare e mescidazione di forme culte, echi dei testi biblico-liturgici e suggestioni della letteratura volgare, rispondono all'intento di far nascere una schiera di trovatori-giullari che canti non le imprese e gli amori degli uomini, ma le « meraviglie » e l'amore del « gran Re ». Il *Cantico* è ciò che in altre circostanze si sarebbe definito un ' manifesto ' [138], con alle spalle quella crescente domanda di rinnovamento evangelico e di non esclusione dal liguaggio della liturgia e della preghiera che anima i ceti culturalmente minori e che Francesco fa sua, coinvolgendola dentro una proposta di innovazione laudistica sobriamente, ma saldamente documentata dai suoi scritti e dalle fonti biografiche più autorevoli.

Tutto questo (sia detto a scanso di equivoci) non intende affatto sminuire un'affermazione ormai pacifica tra gli studiosi di cose francescane, e cioè che anche il *Cantico*, come gli altri scritti pubblici e privati di Francesco, costituisce l'ideale prolungamento della sua esperienza e missione religiosa, nasce e vive per un progetto di vita, non per ambizioni di gloria letteraria o per intenti di ' poesia ' [139]. Piuttosto, qui è importante avere accertato che le laudi volgari di Francesco, nella loro confezione e nel loro utilizzo, rispondono a un disegno coerente mal compreso da chi ne ha parlato in termini di ' occasionalità ' [140], e

[138] Insiste sulla « misura cristianamente umana » della lauda francescana M. Marti, per il quale « componendo il *Cantico* nel volgare dell'Umbria, San Francesco opera una scelta linguistica d'avanguardia, che coincide finalmente e nel suo fondo con la sua scelta rivoluzionaria d'operosità evangelica » (M. Marti, *Unità e socialità del « Cantico di frate Sole »*, « Giornale storico della letteratura italiana » 94, 1977, 344).

[139] Pienamente condivisibile il giudizio di « antistoriche » dato alle interpretazioni ricorrenti « nel clima di poesia e non poesia: quando si volle giudicare quei testi [in particolare il *Cantico*, n.d.r.] soltanto su un metro, la ' poesia ', che era loro fondamentalmente estraneo, e con impostazioni del tutto letterarie e anacronistiche » (v. Branca, ' Francesco d'Assisi, Santo ', in *Dizionario critico della letteratura italiana*, II, Torino, UTET, 1973, 120).

[140] La definizione di Francesco « poeta occasionale » (Getto, *Francesco d'Assisi e il « Cantico... »*, 53) è comprensibile in area d'influenza crociana, dove significherà che Francesco è riuscito anche poeta, pur avendo consapevolmente solo intenti religiosi (*ibi*, 81-83); meno comprensibile la sottolineatura del « carattere occasionale » degli scritti di Francesco (così Da Campagnola, *Fonti Francescane*, 44) nel contesto di un discorso storico-letterario globale, dove il termine rischia

assieme a quel disegno programmatico entrano nella società del primo Duecento italiano, affrontando prima la verifica della storia, poi il giudizio degli studiosi, prevalentemente convinti (l'abbiamo già ricordato) che l'influsso del *Cantico* « non appare... immediato e vasto come il pregio della lirica e il nome dell'autore parrebbero pretendere » [141]. Ma proprio perché ogni ricerca storica e letteraria deve dar credito ai fatti, ritengo giustificato pensare che le diverse già citate parole di « laude ed esortazione » composte da Francesco e in particolare gli estremi testi volgari, così strettamente connessi con l'impegno ascetico suo e della prima fraternità e con ' gesti ' di annuncio evangelico, abbiano avuto sugli sviluppi successivi della lauda volgare, anch'essa legata a movimenti di oranti e di penitenti, un'influenza più larga e profonda, sia pure per linee interne, di quanto lascino pensare la scarsa tradizione manoscritta del *Cantico* e l'assenza di tentativi di imitazione [142].

Certo, una grande distanza, non solo cronologica, separa il *Cantico*, legato alle strutture metrico-musicali dei Salmi e alle norme del *cursus* medioevale, dalle « laude-ballate agili, variate nei metri, aperte — almeno alcune — agli influssi della lirica profana, rivestite di melodie parimenti variate e duttilmente strutturate — ove l'ispirazione religiosa non esclude, in vari casi, l'ariosa vivacità propria della canzone a ballo profana » [143], laude-ballate che fioriscono nella seconda metà del sec. XIII e delle quali il famoso codice Cortonese fornisce la più antica testimonianza manoscritta. Perciò se gli indizi (che qui non è possibile ripercorrere) circa l'esistenza di un lungo sottile canale sotterraneo tra quei due monumenti letterari, a qualcuno parranno troppo tenui, se non addirittura inconsistenti, questo significherà che perfino come produttore di testi laudistici e poetici Francesco d'Assisi è stato un novatore in netto anticipo sui suoi tempi.

di risultare sviante, allentando lo strettissimo rapporto che i vari scritti di Francesco — regola, epistole, laudi — hanno con la sua esperienza ed attività religiosa.

[141] G. Petrocchi, *La letteratura religiosa*, in *Storia della letteratura italiana*. I. *Le Origini e il Duecento*, Milano, Garzanti, 1965, 656.

[142] Sottolinea l'importanza storico-letteraria della predicazione di Francesco, « sintesi originale di carismi religiosi e di doni poetici » e come tale inscindibile dalle sue ' laudi ', il già citato Delcorno, *Origini della predicazione...*, 156-160: il quale giunge a concludere che « in essa tutta la letteratura volgare trova un potente avvio più ancora che nella lirica cortese siciliana » (*Tavola rotonda*, in *Francesco d'Assisi e Francescanesimo dal 1216 al 1226...*, 374).

[143] G. Varanini, *Introduzione* a *Laude cortonesi dal sec. XIII al XV*, I, a c. di G. Varanini, L. Banfi e A. Ceruti Burgio, Firenze, Olschki, 1981, 41. Sull'origine della lauda (il *Cantico* e il moto dell'Alleluia vi sono indicati « fra i precedenti ») si veda almeno I. Baldelli, *La lauda e i disciplinati*, in *Medioevo volgare da Montecassino all'Umbria*, Bari, Adriatica, 1971, 323-363.

Raoul Manselli
Roma

IL FRANCESCANESIMO COME MOMENTO DI PREDICAZIONE E DI ESPRESSIONE DRAMMATICA

Una testimonianza, che probabilmente è diretta, della *Vita II* di Tommaso da Celano è estremamente significativa e può sotto molteplici punti di vista caratterizzare la predicazione e l'espressività drammatica di Francesco d'Assisi. Ci racconta, dunque, Tommaso da Celano che quando nella sua anima Francesco sentiva urgere una melodia intensa, questa si esprimeva in una canzone gioiosa in francese. E non avendo nessuno strumento sottomano, come Tommaso stesso, può darsi, aveva visto, prendeva di terra un legno e poi, tenendolo col braccio sinistro, con la destra, dopo aver fabbricato una specie di archetto, piegando un legno più sottile ed unendone i capi con un filo, lo suonava come se avesse avuto una viola, cantando appunto le lodi del Signore in francese. Ma — e questo è un punto da sottolineare per porre in evidenza proprio la capacità di sviluppo drammatico dal momento della gioia interiore per la creazione dell'universo a quello della pateticità del ricordo e della meditazione della passione di Cristo — sapeva trapassare dalla gioia al dolore. Il canto diventava lamento [1].

Questo modo di presentarsi di Francesco al pubblico, non è un fatto isolato, che potrebbe allora essere collocato in una dimensione di momento bizzarro o di estrosità personale. Molti elementi, come via via verremo indicando, ci dicono che sin dai tempi della sua conversione

[1] Cfr. *Vita II* c. 127. Si veda anche lo *Speculum Perfectionis* 93, che tralascia, però l'inciso « ut oculis vidimus »; naturalmente emerge il problema se colui il quale dice « sicut ipse vidi » sia proprio Tommaso o non piuttosto l'autore di qualcuna delle testimonianze a lui affluite per il tramite di Crescenzio da Iesi e da Tommaso incorporato nel testo. La questione comunque va affrontata nel quadro complessivo dei problemi sollevati dalla *Vita II*. Per una prima presentazione di questi stessi problemi si veda R. Manselli, *« Nos qui cum eo fuimus ». Contributo alla questione francescana*, Roma 1980.